

Bjørn Ole Hovda

”Brødet er Kristi lekam”

Martin Luthers syn på
transsubstansiasjonslære
og realpresens i tre skrift



Mastergradsoppgåve i kristendomsstudier
Våren 2007

Rettleiar: Prof. Dr. Tarald Rasmussen

Universitetet i Oslo
Det teologiske fakultet

Innhald

1 INNLEIING.....	7
1.1 INNFORING I TEMAET	7
1.1.1 Kort innleiing om nattverden i mellomalderen og hjå Luther	7
1.1.2 Ei oppfatning av Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra	10
1.2 DEFINISJON AV OPPGÅVA	13
1.2.1 Tema for undersøking.....	13
1.2.2 Kjeldegrunnlag.....	14
1.2.3 Metodiske refleksjonar	17
1.3 TRANSSUBSTANSIASJONSLÆRA I HISTORIA	21
1.3.1 Opphavet til transsubstansiasjonslæra.....	21
a) Den berengarske nattverdstrid	21
b) Når vart omgrepet <i>transsubstantiatio</i> fyrst nytta?	23
c) Alternative legitime syn på Kristi realpresens i nattverden.....	24
d) Det fjerde laterankonsilet	24
e) Thomas Aquinas	25
f) Johannes Duns Scotus	26
1.3.2 Synet på transsubstansiasjonslæra innanfor nominalismen.....	26
a) William av Ockham.....	27
b) Gabriel Biel	27
2 LUTHERS KRITIKK AV TRANSSUBSTANSIASJONSLÆRA.....	31
2.1 <i>DE CAPTIVITATE BABYLONICA ECCLESIAE PRAELUDIUM</i>	31
2.1.1 Om skriftet	31
2.1.2 Innhald: Kritikken av transsubstansiasjonslæra i <i>De captivitate</i>	32
a) Fri frå pavedømmet	32
b) Filosofien under babylonsk trældom	34
c) Bibelen og kyrkjehistoria.....	36
d) Brødet er Kristi lekam	39
2.1.3 Samandrag	40
2.2 <i>CONTRA HENRICUM REGEM ANGLIAE</i>	41
2.2.1 Om skriftet.....	41
2.2.2 Innhald: Kritikken av transsubstansiasjonslæra i <i>Contra Henricum</i>	42
a) Autoritet utan grunnlag.....	42

b) Mot skuldingane om sjølvmotseiing og aggressivitet.....	43
c) Sakramentsdefinisjon.....	44
d) Om transsubstansiasjonslæra.....	45
e) Om konkomitanslæra.....	50
2.2.3 Samandrag	56
3 LUTHERS VEDKJENNING AV KRISTI REALPRESENS	57
3.1 VOM ABENDMAHL CHRISTI, BEKENNTNIS.....	57
3.1.1 Om skriftet.....	57
3.1.2 Innhald: Vedkjenning av Kristi realpresens	58
a) Mot mangfaldige symbolistiske tolkingar.....	59
b) Konsekrasjon	60
c) Kristi lekam må ikkje vere synleg, sjølv om han er tilstade.....	62
d) Kristi lekam kan vere i himmelen og i nattverden på same tid	63
e) Menneskenaturen er gagnlaus, ikkje Kristi lekam	67
f) To vesensulike ting kan verte eitt.....	68
g) Berengars realistiske vedkjenning	71
h) Ord frå Kristi eigen munn.....	73
i) Nattverden er det nye testamentet	73
j) Heller blod med paven, enn vin med Zwingli	74
k) Truvedkjenning	75
3.1.3 Samandrag	78
4 EKSURS: FRÅ LUTHERS PRAKTISKE NATTVERDSFROMLEIK.....	79
4.1 INNLEIING	79
4.2 VON ANBETEN DES SAKRAMENTS DES HEILIGEN LEICHNAMS CHRISTI	80
4.2.1 Om skriftet.....	80
4.2.2 Innhald: Om tilbedinga av sakramentet	81
4.2.3 Samandrag	85
4.3 WIEDER DIE XXXII ARTIKEL DER THEOLOGISTEN ZU LÖWEN	86
4.3.1 Om skriftet.....	86
4.3.2 Innhald som handlar om tilbeding av nattverden.....	87
4.4 STRIDEN OM NATTVERDSRESTANE I EISLEBEN 1543.....	88
4.4.1 Luther og Bugenhagens brev til Simon Wolferinus 4. juli 1543.....	88
4.4.2 Luthers brev til Wolferinus 20. juli 1543.....	89
4.4.3 Kommentar til breva.....	91
4.4.4 Samandrag	92

4.5 LUTHERS REAKSJON VED SØLING AV NATTVERDSVIN I 1542.....	93
4.6 SAMANDRAG AV LUTHERS PRAKTISKE NATTVERDSFROMLEIK	94
5 SAMANDRAG	97
6 LUTHER I SAMANLIKNING.....	99
6.1 INNLEIHANDE MERKNADAR	99
6.2 SAMANLIKNING MED THOMAS FRÅ AQUINO	100
6.3 SAMANLIKNING MED ZWINGLI.....	105
7 KONKLUSJON	113
8 BIBLIOGRAFI	119
8.1 FORKORTINGAR	119
8.2 PRIMÆRLITTERATUR.....	120
8.2.1 <i>Lutherutgåver</i>	120
8.2.2 <i>Andre verk</i>	121
8.3 SEKUNDÆRLITTERATUR.....	122

Biletet på framsida er eit trerelieff av Peter Dell den eldre, frå 1548. Det framstiller Luther under konsekrasjonen og elevasjonen i messa. Over Luther ser ein Den heilage ande i form av ei dove. Ved sidan av Luther stend ein assistent og heldt hendene saman ved brystet i høgverdnad for sakramentet. Tresnittet er kalla "Luther am Altar. Konsekration". Det tilhørde det tidlegare statlege museum i Berlin, men vart tapt under krigen. Henta frå: *Über die Lutherische Messe. Gemeindevorträge und Abhandlungen*. Jürgen Diestelmann. Gross Oesingen: H. Harms 1998.

1 Innleiing

1.1 Innføring i temaet

1.1.1 Kort innleiing om nattverden i mellomalderen og hjå Luther

Denne oppgåva skal handle om eit aspekt ved Martin Luthers (1483-1546) kritikk av mellomaldersk syn på nattverden. Vi byrjar difor med ei lita generell innføring om nattverden i Luthers fortid og samtid, og litt om plassen sakramentet hadde i Luthers oppgjær med mellomalderkyrkja.

I seinmellomalderen stod nattverdssakramentet sentralt i teologien og på eit vis i folkefromleiken. Lekfolket skulle kome til messe på sundagar og heilagdaggar. Likevel tok folket sjeldan del i kommunionen, forstått som fellesmåltid. Ein måtte for all del ikkje motta Kristi lekam i uverdig tilstand, og ein var redd for å risikere dette. Prestane feira ofte messe utan kommunien. Det var egne liturgiar for messe utan lekfolk til stade. Av og til kunne presten gi *eulogia*, det er velsigna brød som ikkje var konsekkrert. Det er verdt å merkje seg at fram til Trientkonsilet i 1570 var det ingen standardisert messeliturgi for heile kyrkja under paven.¹ Det var regionale variasjonar i liturgien. På det fjerde Laterankonsil i 1215 vart det vedteke at alle vaksne kristne skulle motta nattverden minst ein gong i året etter å ha gått til skrifte.² Ein meinte at presten i ordinasjonen hadde fått ei særskilt kraft til å kunne konsekkrere brød og vin til Jesu lekam og blod. Folkefromleiken var retta mot ei rekkje andre ting enn nattverdssakramentet, som mellom anna helgenkult, relikviar, pilegrimsturar, og andre velsigningsritual. *Corpus Christi*-festen vart teke opp av paven i høg mellomalderen og Thomas Aquinas skal ha skrive liturgien til ritualet, som mellom anna er ein prosesjon med sakramentet i monstrans.³ Noko av motivasjonen bak *Corpus Christi*-festen var å få den folkelege fromleiken til å verte meir knytt til nattverdssakramentet.

¹ Wandel 2006: 14-16.

² Lynch 1992: 282-283.

³ Wandel 2006: 39-40.

Tenkinga om messeofferet var ein viktig del av mellomaldersk teologi. Det viktige var ikkje om folket fekk ta i mot sakramentet, men at kyrkja tok del i messeofferet og at den tilstadeverande Kristus verka til fordel for levande og daude. Mennesket var falt og var avhengig av Kristi offer for å gi *satisfactio* til forsoning mellom menneska og Gud. Men dette offeret måtte aktualiserast i messa, eller ein kunne eventuelt ved askese aktualisere lidingane som Kristus hadde bore. Det gjaldt å samle opp fortenester med Kristi hjelp. Den lutherske kyrkjehistorikaren Leif Grane meiner at fokuset var meir retta mot å fortene nåden enn å setje si von til nåden.⁴ Kvar familie og brorskap, som meinte å vere noko, fekk helde si eiga messe for seg, gjerne på sitt eget altar.⁵ Katedralane hadde mange altar og votivmesser vart helde ofte, t.d. messer spesielt retta mot helgenar, messer mot sjukdom og pest, eller til gagn for ein avdød. Når lekfolket ein sjeldan gang mottok sakramentet fekk dei berre brødet, dette vart knytt opp til ei tenking om prestane sin forrang framfor lekfolket. Det sentrale punktet i messa var elevasjon, då presten lyfta opp hostien slik at folket kunne falle på kne og tilbe den tilstadeverande Kristus i sakramentet. Trua på Kristi nærvere i brød og vin stod sterkt. Vyrnaden for sakramentet var stor. Det var ikkje lov å motta Kristi lekam i handa⁶, og ein levde i otte for at til dømes hekser, jødar eller andre skulle kunne smugle med seg konsekraert brød for å skjende det.

Martin Luther la hovudsakleg vekt på tre kritikkverdige sider ved nattverdslæra og –praksisen i samtida. Dette var ein viktig del av Luthers freisting på å reformere kyrkja som resulterte i brot med Roma. For det fyrste kritiserte Luther messeoffertankegangen, ut i frå ei tenking om at kyrkja ikkje er med på å ofre Kristus til Gud, men at det er Gud som i Kristus har ofra seg ein gong for alle på Golgata, og gir kyrkja sin lekam og sitt blod i nattverden. For Luther var ein nattverd utan måltid utelukka, fordi nattverden etter Kristi innstifting skulle vere eit måltid. For det andre kritiserte Luther praksisen med at lekfolket ikkje skulle få motta Kristi blod. Dette var opphavleg mellom anna på grunn av otte for at Kristi blod skulle kunne verte sølt på golvet. Seinare vart det gjort til ein fast praksis at berre prestane fekk blodet. Luther var ikkje likesæl til søling med Kristi blod, men meinte at Kristus måtte ha sett risikoen og likevel innstifta sakramentet med sin lekam og sitt blod for alle. For det tredje kritiserte han transsubstansiasjonslæra. Det er den kritikken denne oppgåva skal handle om. Kritikken mot dette punktet var ikkje like framheva som kritikken mot dei to andre punkta.

⁴ Grane 1999: 238-239.

⁵ TRE: 1, 101.

⁶ Jungmann 1962: 169.

Luther såg på sakramenta som nådemiddel. Dei var for kyrkja kjelder for Guds nåde. Men berre handlingar som tydeleg var innstifta av Kristus sjølv var, etter Luthers meining, verdige til å kallast sakrament. For Luther var nattverdssakramentet fundamentalt viktig. Som nådemiddel var det ikkje berre eit symbol, men eit effektivt symbol, når det vart motteke i tru.

Ein kan seie at om nattverden var sentral i mellomalderen, vart han minst like sentral i Luthers praksis. No fekk lekfolket oftare del i nattverden og vart oppmoda til å komme ofte til kommunionen, og fekk då både Jesu lekam og blod. Luther oppmoda til stor andakt for den tilstadeverande Kristus. Luthers vektlegging av nattverden fekk òg sitt uttrykk i fromleikslivet hans. Han gjekk i mot den tvungne avskaffinga av elevasjonen og meinte at tilbedinga av den tilstadeverande Kristus i brød og vin, som ein del av messa, var naturleg.⁷ Han gjekk hardt ut mot prestar som handsama konsekreert brød som om det var vanleg brød.⁸ Luther understreka dessutan at alle som tok i mot nattverden, både verdige og uverdige, fekk Kristi lekam og blod, òg uavhengig av om presten var uverdig. Men i motsetnad til tendensar i mellomaldersk folkeleg forståing, meinte ikkje Luther at sakramentsmottakinga automatisk førte til velsigning for ein person som ikkje hadde tru.

På eit vis freista både mellomalderkyrkja og Luther å konsentrere definisjonen av ”det heilage”. I det minste ville kyrkja gjennom *corpus Christi*-festen få folkefromleiken nærare knytt til nattverdsakramentet enn til andre ting. I endå sterkare grad ville Luther innsnevre synet på ”det heilage” i kyrkjelivet. Luther vart ståande att med to, delvis tre sakrament. Men sjølv om Luther snevra inn definisjonen av sakramenta til å berre vere nådemiddel som Kristus hadde innstifta, vida han samstundes ut definisjonen av ”det heilage” i det vanlege kvardagslege kallet. Til dømes ekteskapet var for Luther ikkje noko sakrament, men det var likevel heilagt i sin verdslegdom, fordi det var Guds gode omsut og skapargjerning som verka gjennom det. Luther heldt fram at Gud styrte gjennom både loven (skapinga) og evangeliet (nåden, frelsa), men dei måtte ikkje samanblandast: då ville bae miste sin identitet og funksjon. Luther såg på skapinga som noko godt, men meinte samstundes at frelsa ved Kristi død og oppstode var noko radikalt nytt i høve til skaparordningane og den menneskelege fornufta.

⁷”In dem hochwirdigen Sacrament des Altars, das man mit allen ehren anbeten sol, wird gereicht und empfangen warhafftig der natuerliche Leib und Blut des Herrn Jesus Christi, beide von wirdigen und unwirdigen.” (WA: 54, 432).

⁸ Diestelmann 1996: 39-111.

Reformasjonstida gav grobotn for fleire ulike teologiske retningar. Luther heldt fast på læra om Kristi realpresens mot til dømes Zwingli (d. 1531). Medan Luther kunne tolerere ulike meiningar om form og skikk innanfor kyrkja, var Kristi realpresens eit så fundamentalt spørsmål for honom at han ikkje på noko vilkår kunne ha kyrkjefellesskap med dei reformatorane som forneakta denne. Til dømes Zwingli kunne ikkje gå med på noko meir enn eit nærvere gjennom trua.

Nattverden hadde altså ein fundamental stilling både i teologien til Luther og i den tradisjonelle romerske teologien i mellomalderen. Luther hadde til felles med mellomalderkyrkja sitt fokus på Kristi realpresens, men forståinga av denne er ulik den autoriserte transsubstansiasjonslæra frå mellomalderen.

1.1.2 Ei oppfatning av Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra

Bakgrunnen for Luthers kritikk av transsubstansiasjonen vert til tider framstilt som ei *via media*-forståing av Kristi realpresens i nattverden, mellom romersk realisme og reformert symbolisme. Ei oppfatning er at Luther protesterer mot transsubstansiasjonen, fordi det er ei lære om mirakuløs endring av brød og vin, og ei for sterk vektlegging av Kristi realpresens. I motsetnad til dette skal Luther ha argumentert ut i frå at Kristi menneskelege natur har del i eigenskapane til den guddommelege naturen (*communicatio idiomatum*). Dermed er Kristus nærverande over alt etter sin del i Guddommen (*ubiquitetslære*). Kristus er altså ikkje i anna grad til stade i nattverden enn kor som helst elles, men her er han *instrumentelt* til stade. Til dømes Vilmos Vajta hevda at konsekrasjonen var ei openberring og eit løfte om at Kristi lekam og blod, som likevel er tilstade over alt, er til stade i nattverden til forlating for syndene.⁹ Han meinte at Kristi nærvere i luthersk forståing ikkje kunne sjåast på ”an sich”, men berre som eit relasjonelt nærver.¹⁰ Frå Vajtas’ synsstad er det romarkyrkja som, i motsetnad til Luther, meiner at konsekrasjonsorda skapar Kristi realpresens uavhengig av trua.¹¹ Under paven er dette forstått som eit ”lokalisert” nærvere, kor presten har Kristus i handa. I følgje Vajta er det mellom anna reaksjonen på ”lokaliseringa” av Kristi lekam, og det

⁹ Vajta: 184.

¹⁰ Vajta: 169.

¹¹ Vajta: 171.

”substansielle” nærver av Kristi lekam og blod, som er bakgrunnen til Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra.¹²

Dette er altså ei oppfatning av Luthers tenking. Men denne oppfatninga ser ut til å passe dårleg saman med andre sider ved Luthers tankar. Kritikken av transsubstansiasjonslæra har ein mindre plass i Luthers forfattarskap enn kampen for Kristi realpresens i nattverden. Luther talar framleis om konsekrasjon av nattverdselementa som ei endring. Brødet/vinen eksisterer som før, men det er fyrst etter konsekrasjonen at Kristi lekam og blod er nærverande. Luther skriv at det er naturleg å tilbe det konsekrate brødet og vinen,¹³ og at ein skal ete/drikke opp alt under eller etter ritualet for å hindre skjending av Kristi lekam og blod.¹⁴ I ljøs av dette tilsynelatande paradokset må vi gå nærare inn på kva som verkeleg ligg i Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra. Lat oss gå til kjeldene. *Ad fontes!*

¹² Vajta: 177-179.

¹³ WA: 54, 432.

¹⁴ Diestelmann 1996: 58.

1.2 Definisjon av oppgåva

1.2.1 Tema for undersøking

Denne oppgåva skal altså handle om Martin Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra, og i samband med dette, synet hans på Kristi nærver (realpresens) i brød og vin under nattverden i tre skrift. 'Realpresens' er eit omgrep for Kristi nærvere i nattverdselementa.

Transsubstansiasjonslæra er ein teori om eit aspekt ved Kristi realpresens: Konsekrasjonen sin verknad på tilhøvet mellom brødet/vinen og Kristi lekam/blod.

For det fyrste skal vi sjå på kva Luther meiner er problematisk med transsubstansiasjonslæra, og korleis han ser på Kristi realpresens, med fokus på korleis han ser på tilhøvet mellom brød/vin og Kristi lekam/blod i nattverden, og korleis dette nærveret kjem i stand. Luthers praktiske nattverdsfromleik vil verta nytta som ein del av tolkingskonteksten. Dessutan vil eg sekundært sjå synet til Luther i samanlikning med Thomas frå Aquino og Zwingli i Zürich for å sjå kor Luther stend i det historiske teologiske landskap.

Kritikken av transsubstansiasjonslæra kan med fordel sjåast i samanheng med Luthers syn på Kristi nærver i nattverden, og omvendt. Dette fordi transsubstansiasjonslæra er eit vis å forklare tilhøvet mellom brød/vin og Kristi lekam/blod i nattverden, og korleis dette tilhøvet kjem i stand. Denne forklaringsmåten kritiserer Luther. I denne kritikken vil det kome fram kvifor ikkje transsubstansiasjonslæra er ei god lære, og korleis Luther forklarar tilhøvet mellom brød/vin og Kristi lekam/blod. Vi vil lese kjelder frå Luther som er skrive både i opposisjon til transsubstansiasjonslæra, og i opposisjon til fornektarane av Kristi realpresens. Slik vil vi òg med utgangspunkt i Luthers vedkjenning av Kristi realpresens kunne utdjupe forståinga av kritikken av transsubstansiasjonslæra, og den alternative åskodinga hans.

1.2.2 Kjeldegrunnlag

Det er ikkje før på Leipzigdisputasen i 1519 at Luther går med på at òg konsila kan ta feil. I og med at transsubstansiasjonen var vedteke som dogme på konsilet i Konstans 1415,¹⁵ har Luther truleg respektert dette fram til 1519. På slutten av året 1519 skriv Luther skriftet *Eyn sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des heiligen waren leychnams Christi und von den Brüderschafften*.¹⁶ Eg har ikkje funne noko som omhandlar transsubstansiasjonslæra på negativt vis i det skriftet. Ein del av ordbruken i skriftet minner om det thomistiske skiljet mellom substans og aksidens, men det vert heller ikkje argumentert for ei slik forståing av konsekrasjonen. Det vert likevel ikkje sagt eit ord frå motstandarane til Luther at dette skriftet skulle innehalde ei fornektning av transsubstansiasjonen, sjølv om dei reagerar på argumentasjonen hans om andre tema. Heller ikkje i skriftet frå påsketider i 1520 *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heyligen Messe*¹⁷ finnes det noko brot med transsubstansiasjonslæra. Ikkje før på sommaren 1520 kjem kritikken av dogmatiseringa av denne læra i skriftet *An den christlichen Adel deutscher Nation*.¹⁸ Her argumenterer han for at det ikkje er relevant om brødet er der eller ikkje. Ein kristen må få meine som ein vil om dette. Han vil i dette skriftet stille folk frie til å tru på transsubstansiasjon eller ikkje. Transsubstansiasjonslæra er ikkje ein trusartikkel, og ein må tole bae meiningar om dette inntil ein kjem til semje. Det viktige er at Kristi lekam og blod er i sakramentet.

Eg har valt ut det som truleg er nokre av dei mest relevante kjeldene til Luthers kritikk av transsubstansiasjonen. Kritikken til Luther er framfor alt å finne i det sentrale reformatoriske skriftet *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*¹⁹ (1520). Det er så vidt eg kan sjå i dette skriftet Luther for fyrste gong kjem med innhaldsmessig kritikk av transsubstansiasjonslæra. Sjølv om han allereie tidlegare same år oppmoda til toleranse for andre syn enn transsubstansiasjonen i Adelskriftet. Eg vil hovudsakeleg arbeide ut i frå Lønning og Rasmussens norske omsetjing i *Martin Luther, verker i utvalg* frå 1979, og ved behov samanlikne med den amerikanske omsetjinga *Luthers works* frå 1975. I tillegg vil eg sjå nærare på sentrale og vanskelege omgrep, og avsnitt i den latinske kritiske utgåva i *Martin*

¹⁵ McCue 1968: 411-412.

¹⁶ WA: 2, 742.

¹⁷ WA: 6, 353.

¹⁸ WA: 6, 404.

¹⁹ WA: 6, 497.

Luther Studienausgabe Band II frå 1982. Dei latinske kjeldene vert primært lesne i omsetjing, av di eg ikkje kan lese latin, men eg har kjennskap til språket.

Som ein konsekvens av *De captivitate* skreiv Henrik VIII av England eit motskrift til forsvar for dei sju sakramenta. For kampen mot Luther fekk han seinare ærestittelen *Fidei Defensor* av paven. I samband med *De captivitate* er det naturleg å sjå på Luthers svar til Henrik VIII, fordi han her får ein ny sjanse til å forklare og forsvare det han har skrive i *De captivitate*. Samstundes ser vi kva reaksjonar Luther fær i møte med argumentasjonen til Henrik VIII. Motsvaret til Luther finnes i både tysk og latinsk utgåve. Eg vel å lese den tyske omsetjinga av det latinske skriftet i Johann Georg Walchs fyrste lutherutgåve²⁰. Når eit skrift var skrive i to utgåver, både på tysk og på latin, var den tyske utgåva meir retta mot dei ulærde, og dermed òg ofte med forenkla argumentasjon. Eg vel den latinske utgåva av di det er truleg det mest avanserte og er den utgåva som er retta direkte til kong Henrik VIII. Sentrale tekstavsnitt vil òg verte undersøkte på originalspråket i *Weimarer Ausgabe*.²¹

I tillegg til desse to kjeldene vil det største nattverdsskriftet *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) vere svært relevant for å skjønne Luthers kritikk av transsubstansiasjonen i samanheng med det generelle synet hans på nattverden og Kristi realpresens. Dette skriftet er det største og må reknast som det siste viktige innlegget i kampen for Kristi realpresens mot Zwingli og andre. Eg tek utgangspunkt i *Martin Luther Studienausgabe Band IV* frå 1986.

Som ein utdjupande ekskurs vil eg undersøkje ulike kjelder som viser Luthers praktiske nattverdsfromleik. Dei interessante delane av nattverdsfromleiken, er dei som viser Luthers vyrndad for den nærverande Kristus i brød og vin. Desse kjeldene til slik nattverdsfromleik kan utdjupe Luthers syn på realpresensen og vise kor nært tilhøvet er mellom Kristi lekam/blod og brødet/vinen. For det fyrste vil det vere relevant å lese skriftet *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*²² (1523). I dette skriftet skriv Luther om si haldning til tilbeding av Kristi lekam i nattverden. Ei anna kjelde som kan ha ein viss verdi er *Wieder die XXXII Artikel der Theologen von Loeven*²³ (1545). Her slår Luther fast at ein skal tilbe Kristi lekam og blod i nattverden.

²⁰ W: 19, 346-435.

²¹ WA: 10, II, 182-222.

²² WA: 11, 431.

²³ WA: 54, 430.

Striden i Eisleben i 1543 om korleis restane etter nattverden skulle handsamast, førte til at Luther greip inn og gav instruksjonar. Rettleiinga av prestane har vi tilgang til gjennom to brev. For det fyrste brevet frå Luther og Bugenhagen til Simon Wolferinus datert 4. juli 1543²⁴, og Luthers brev til Wolferinus datert 20. juli 1543²⁵. Desse breva vil primært verte lesne i den tyske omsetjinga i fyrsteutgåva hjå Walch, men sentrale ord og uttrykk vil verte teke fram i ljuset frå WA. Rettleiinga av prestane vil vise oss korleis Luther ser på Kristi nærvere i brød og vin etter nattverdsritualet. WA siterer Johann Hachenburgs forteljing om ei vitneskildring av eit uhell med søling av altarvinen i Wittenberg i 1542²⁶. Forteljinga er opphavleg henta frå Johann Hachenburgs bok *Wider den irrthumb der newen Zwinglianer nötige unterrichtung* frå 1557.²⁷ Denne skildringa av kva som skjedde viser Luthers haldning til søling med nattverdselementa. Det er uklart om Hachenburg har vore vitne til dette sjølv, eller kor mange ledd det er attende til opphavsmannen. I alle fall må denne kjelda sjåast på som mindre sikker i høve til skriftene og breva. Forteljinga er likevel primært teke med for å illustrere det dei andre kjeldene viser oss om Luthers praktiske nattverdsfromleik.

For å kunne samanlikne Luthers syn med transsubstansiasjonslæra til Thomas Aquinas (d. 1274) er det naturleg å gå til det klassiske verket hans, *Summa theologiae*²⁸ kor han gjer greie for denne læra på eit grundig og lett oversiktleg vis. Dette verket har latinsk og engelsk parallelltekst. Eg vil hovudsakleg arbeide ut i frå den engelske omsetjinga, men einskilde viktige omgrep vil likevel verta undersøkte på latin med språkleg medvit om at Thomas' bruk av omgrepa skil seg frå både vår språkverd og frå mellom anna Luthers forståing av dei same omgrepa. Å sjå på Thomas er eit naturleg val av di han må seiast å ha vore ein viktig autoritet i seinmellomalderen, og det var så langt ein veit Thomas som var den fyrste tenkjaren som gav transsubstansiasjonslæra einerådande status i nattverdsforståinga.²⁹ Sekundærlitteratur vil òg verte nytta.

I samanlikninga med Zwingli vil eg mellom anna nytte skriftet *Ulrich Zwingli's Antwort auf Luthers Bekenntnis vom Abendmahl. Begonnen 1. Juli, vollendet Ende August 1528*.³⁰ Dette skriftet er Zwinglis motskrift til Luthers viktige skrift *Vom abendmahl Christi, bekenntnis*.

²⁴ WA.B: 10, 340 [latin] / W: 20, 2008 [tysk omsetjing].

²⁵ WA.B: 10, 348 [latin] / W: 20, 2011 [tysk omsetjing].

²⁶ WA.B: 10, 337.

²⁷ Erfurt: Merton von Dolgen (1557) [Boka er i nasjonalbiblioteket i Berlin, men det er uråd å få kopi.]

²⁸ Summa: band 56, 58, 59.

²⁹ McCue 1968: 385-404.

³⁰ W²: 1228-1473.

Dette skriftet til Zwingli er originalt på tysk, og eg slepp difor å lese ei omsetjing. I tillegg vil eg nytte sekundærlitteratur.

1.2.3 Metodiske refleksjonar

Denne oppgåva vil ta utgangspunkt i ei hermeneutisk tilnærming til dei tre kjeldetekstane. Dette tyder at dei vert lese og tolka ut frå den konteksten dei stend i, og er skrive i. Delar av skriftene må òg forståast i samanheng med skriftet som heilskap. Dei to fyrste skriftene har eit nært skuldskap sidan *Contra Henricum* (1522) er eit svar til kongen av England sitt motskrift mot *De captivitate* (1520). Det er viktig å ha medvit om at det tredje hovudskriftet *Vom Abendmahl* (1528) er skrive i ein annan samanheng, til andre mottakarar og fleire år seinare enn dei to fyrste skriftene vi tek føre oss. Det siste skriftet er skrive som eit skrift for realpresensen mot Zwingli, og andre som forneakta denne. Dei delane av dei fyrste skriftene, som vi tek for oss, er retta mot tradisjonell kyrkjeleg lære og praksis. Vi fokuserer på kritikken av transsubstansiasjonslæra. Denne kritikken har ein relativt sentral plass i *De captivitate* og *Contra Henricum*, medan det er lite som handlar eksplisitt om transsubstansiasjonslæra i *Vom Abendmahl*. Det er viktig å ha medvit om at dei fyrste og det siste skriftet er skrive i ulike samanhengar til ulike mottakarar. Alle tre skriftene kan likevel vere relevante å sjå i samanheng fordi det er tematisk skuldskap. I lesinga av tekstane kjem vi til å fokusere på kritikken av transsubstansiasjonslæra. Men ingen av skriftene er skrive fyrst og framst for å formulere ei tidlaus lære om dette spørsmålet. Skriftene er skrive i ein viss situasjon, og av og til i ein svært polemisk tone. Det er difor særleg viktig at vi les skrifter frå ulike strider mot ulike meiningsfrontar. Vi treng å sjå Luther frå ulike retningar, elles kan vi få eit skeivt bilete av honom. Som eg har argumentert for tidlegare, er transsubstansiasjonslæra eit vis å forstå eitt aspekt ved realpresensen. Kristi reale presens vil alltid medføre eit eller anna syn på tilhøvet mellom Kristus og brødet/vinen. Difor vil det vere eit poeng å sjå på Luthers store skrift for realpresensen i samanheng med skrift som kritiserer transsubstansiasjonslæra. Men sjølv om eg les tekstane i samanheng vil eg vere medviten om å ikkje freiste å konstruere ei kunstig harmonisering av Luthers tankar, og ikkje sjå bort frå eigenarten til dei einskilte skriftene. Samstundes må alle delane av skriftene lesast i kontekst med heile skriftet, og i kontekst med dei andre skriftene.

Trass i tidsforskjellen mellom dei fyrste skriftene og det siste, har eg valt å ikkje fokusere på utviklinga i Luthers tankar eller argumentasjon. Dersom ein skal ha ei adekvat framstilling av utviklinga i Luthers tankar, vil det vere naudsynt med eit større kjeldetilfang enn det denne oppgåva byggjer på. Sidan denne oppgåva byggjer på skrift som er skriva i såpass ulike samanhengar, vil ulikskap i innhald og argumentasjon kunne ha meir årsak i dei ulike situasjonane skriftene stend i, enn ei markant utvikling i Luthers tenking.

Eg har allereie nemnt, det eg vil kalle, dei ulike nærkontekstane til dei ulike skriftene.

Desse er med og avgjer korleis tekstane skal forståast. Men større historiske samanhengar spelar òg inn, som til dømes teologitradisjonen, sosiale, økonomiske og kulturelle samanhengar. Dette byr på ekstra store utfordringar når ein les tekstar som er skriva innanfor ein relativt framand forståingshorisont. I vårt tilfelle vil særleg delar av den store mellomalderske teologitradisjonen, som Luther stend i, vera viktig å sjå på. Dette fordi tekstane er teologiske tekstar som har vorte til i den vestlege kristne tradisjonen. Eg vil leggje særleg vekt på utviklinga av forståinga av transsubstansiasjonslæra. Mellom anna opphavet til omgrepet, Thomas si systematisering, og forståinga i nominalismen, med vekt på Gabriel Biel. Luther vart mellom anna påverka av nominalistisk filosofi ved universitetet i Erfurt. Eg har ikkje valt å gje ei omfattande framstilling av samanhengen mellom til dømes Biel og Luther. Kjeldetekstane til Biel er vanskeleg tilgjengelege, sidan alt er på latin. Eg har difor prioritert å gje ei solid framstilling av Luthers tankar i tre skrift, og å gjere greie for den historisk-teologiske konteksten gjennom sekundærlitteratur, i det monn som er naudsynt for å få ei forståing av Luthers tenking.

Luther refererer til Thomas i skriftene sine. Her må ein ha eit klart medvit om at ein ikkje treff det kritikken til Luther rettar seg mot, dersom vi ser kritikken i ljøs av vår tolking av Thomas, det moderne perspektiv. Luthers oppfatning av Thomas er ikkje den same som vår.

Lutherforskarar Leif Grane har i samband med tilhøvet mellom Luther og Augustin lagt vekt på at dagens augustinresepsjon er heilt ulik Luthers. Han understrekar òg at Augustin har vorte bruka av Luther til å forstå Paulus, men at ein ikkje kan vite i kva grad Luther er påverka av Augustin.³¹ Vi må freiste å forstå kva Luther kritiserer ut frå Luthers eigne premiss.

³¹ Grane 1973: 133-146.

Ein annan sak er at nokon forskarar meiner Luther ikkje hadde skikkeleg kunnskap om Thomas Aquinas' teologi.³² Men for Luther er ikkje hovudpoenget å kome med kritikk av Thomas som historisk person, men å kritisere ei tenking, og dei som har gjeve tenkinga autoritet. Dette naturleggjorde at Thomas som autoritet i dåtida vart skyteskive for kritikken. Luther må i alle fall ha hatt ei grad av tilgang til thomistisk tenking, mellom anna gjennom Gabriel Biels kommentarar til Peter Lombardens sentensar, og dessutan gjennom meiningskampen mot berarane av thomistisk tradisjon i samtida. Thomismen er likevel ikkje Thomas, sjølv om thomistane kan ha hatt god tilgang til Thomas' eigne skrifter. I den grad ein vil forstå Luthers kritikk av Thomas, må ein altså freiste å lese Thomas slik som Luther tolkar honom. Men det vil kunne vere interessant og legitimt å sjå på Luther og Thomas i komparativt perspektiv. Fordi vi då ikkje føreset at Luther har same oppfatning av Thomas som oss. Eg vil freiste å samanlikne båe ut i frå notidig synspunkt. I tillegg vil eg samanlikne Luthers og Zwinglis tankar. Samanlikningane vert gjort for å sjå Luther klarare i høve til dei to andre. Synsvinkelen er retta inn mot Luthers teologiske tenking. Det dreier seg fyrst og fremst om Martin Luthers kritikk av transsubstansiasjonen, og korleis Luthers alternative åskoding er.

Ein annan kontekst til tolkinga av dei tre skriftene vil i denne oppgåva vere Luthers praktiske nattverdsfromleik. Dette kan gi ein god forståingshorisont som ikkje er alt for sterkt styrt av det moderne protestantiske perspektivet. Gjennom å ta med dei praktiske uttrykka til Luther, som for mange moderne protestantar og ikkje-kristne kan verke merkelege, vil ein kunne vere meir tru mot "den framande Luther" som har sterke røter i mellomaldersk tradisjon.

Luthers praktiske nattverdsfromleik, nærare sagt: praksis som attspeglar ærefrykt for den nærverande Kristi lekam og blod i brød og vin, er relevant for denne oppgåva, fordi denne haldninga retta mot det konsekrerte brødet og vinen, seier noko om synet på tilhøvet mellom brødet/vinen og Kristi lekam/blod. Ein skal vise varsemd med å føresette å kunne få tilgang til kva tankar som ligg bak ein praksis. Det er likevel grunn til å tru at praktiske føresegn som til dømes seier at ein skal, bør eller kan tilbe det konsekrerte brødet, må føresette ei nær tilknytning mellom Kristi lekam/blod og brødet/vinen. Difor vil fromleiken som ei tolkingsramme sikre at Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra ikkje kan verte forstått lausrive frå Luthers tankar om eit realitetsbetont nærver som er verdig tilbeding. Den

³² Janz 1989: 96-97.

praktiske nattverdsfromleiken er av Luther gjennomreflektert og skriftleg framstilt i til dømes skriftet *Von anbeten*.

Eit argument mot å sjå nærare på Luthers praksis, vil kunne vere at ein må leggje all merksemd på skriftene, fordi det praktiske kan vere ureflekterte vaner. Det er ikkje umogleg. Men Luther viste praktiske uttrykk for ei sterk akting for sakramentet ved fleire høve gjennom heile livet. Og det er tvilsomt om det er ynskjeleg å dele Martin Luther opp i ein "urein" romersk kropp og ein "rein" evangelisk tanke. Argumentet om at Luthers nattverdspraksis må skuldast den førreformatoriske Luther kan like gjerne nyttast om hans tankar elles. Luther viste seg som ein integrert og gjennomført person på andre felt. Ein skal altså ikkje undervurdere Luthers praksis og praktiske føresegn som ei kompletterande og korrigerande kjelde til forståinga av Luthers teologi.

Som sagt kviler oppgåva på tre skriftlege hovudkjelder. Ekskursen om Luthers praktiske nattverdsfromleik byggjer på fem ulike kjelder. Desse skriftene om nattverdsfromleiken inneheldt stort sett ikkje teologisk argumentasjon om realpresens eller transsubstansiasjon. Desse vil difor handsamast i ein eigen ekskurs, sidan dei har ein indirekte relevans i høve til dei tre hovudkjeldene som handlar om den teologiske læra knytt til oppgåvetemaet.

Dei latinske kjeldetekstane må verte lesne i omsett utgåve, men sentrale omgrep og setningar i teksten vil òg verte framstilt på grunnspråket. Tolkinga av desse orda vil by på store utfordringar. Her vil eg måtte sjå korleis ordet vert nytta av same person i andre samanhengar, og eg vert avhengig av sekundærlitteratur med opplysningar om dei spesielle omgrepa si tyding hjå dei ulike personane. Til dømes kan forståinga av omgrepet "substans" vere svært ulik. Medvitet om ulike tolkingar av omgrep, er viktig. Samstundes må ein vere medviten om at ord som "substans" og "substansielt" kan gje vrange assosiasjonar frå vanleg norsk forståing og daglegtale.

1.3 Transsubstansiasjonslæra i historia

1.3.1 Opphavet til transsubstansiasjonslæra

a) Den berengarske nattverdstrid

Dersom ein vil forenkle perspektivet, kan ein seie at spenninga i synet på Kristi realpresens i mellomalderen har sitt opphav i kyrkjefedrene Augustin (oml. 354-430) og Ambrosius (oml. 339-397). Medan Augustin truleg la meir vekt på det symbolske og spirituelle i nattverden, la Ambrosius vekt på forvandlinga av brød og vin til Kristi lekam og blod. Denne spenninga vart seinare til ei vanskeleg motsetning fordi den germansk-vestlege tenkinga la til grunn at symbol og sanning (*''figura und veritas''*) var usameinlege motsetnader. Røyndomen vart stadig meir sett på som dei historiske og konkrete innlysande realitetar. Dette vanskeleggjorde at symbolet skulle kunne ha del i røyndomen.³³ I eit slik tankeunivers var det vanskeleg å finne rom til eit sakramentalt nærvere som sameina perspektiva til Augustin og Ambrosius.

I høve til transsubstansiasjonslæra er den såkalla andre nattverdsstriden³⁴ i mellomalderen grunnleggjande. Denne striden gjekk føre seg mellom Berengar av Tour (død 1088³⁵), som hevda eit meir spiritualistisk nattverdssyn, og hovudsakleg Lanfrank av Bec (død 1089³⁶) og Guitmund av Aversa (død før 1095). Ut ifrå ei materialistisk oppfatning av omgrepet *''subjectum''*, (som tyda om lag det same som *''substantia''* men med sterkare fysiske konnotasjonar),³⁷ forneakta Berengar vesensforvandlinga i nattverden. Berengar var ein skarp logikar og hadde studert aristotelisk teori.³⁸ Han meinte å kunne avvise den substansielle forvandlinga ut i frå den fysiske kjensgjerning at inga sanseleg endring skjer ved konsekrasjonen.³⁹ Han avviste at substansen *''subjectum''* kan skiljast frå det synlege som er i

³³ TRE: 1, 89-90.

³⁴ Den fyrste nattverdsstriden stod mellom dei to augustinarmunkane Radbertus og Ratramnus på 800-talet. Ratramnus la vekt på sakramentet forstått som eit symbol, og forneakta identifiseringa av Kristi realpresens i nattverden og Kristi historiske lekam. Kristus var spirituelt og sakramentalt til stade i nattverden. Ratramnus' lære vart fordømt på synoden i Vercelli i 1050. (Jones 1994: 78-79).

³⁵ NCE: 2, 293.

³⁶ NCE: 8, 323.

³⁷ Stinson 1972: 491.

³⁸ I følge Jones er Berengar den fyrste som, i samband med nattverden, introduserer omgrepa *materia, forma, subjectum, id, quod in subjecto est* (aksidensar). (Jones 1994: 82).

³⁹ Stinson 1972: 487-488.

”*subjectum*”.⁴⁰ Berengar er samd i at det skjer ei type forvandling (”*conversion*”) men denne skal forståast som ei dynamisk spirituell forvandling. Konsekrasjonen tillegger sakramentet ei verkekraft, det einaste som vert forvandla bort er ikkje-verkekrafta. (”*After consecration [it is] efficacious.*”).⁴¹

Guitmund forsvarte saman med læraren Lanfrank det realistisk-materialistiske nærveret i nattverden i skriftet *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*. Dette nærveret var å forstå som eit nærvere av Kristi lekam etter sitt vesen. Her vert det sett opp eit skilje mellom substansen og aksidensane. Forvandlinga vert her forstått som ”*substantialiter transmutari*.” Substansen vert forvandla, medan aksidensane vert verande som før.⁴² Det var altså allereie i striden mot Berengar av Tour at ei viss transsubstansiasjonslære vart danna, sjølv om omgrepet i seg sjølv truleg er yngre.⁴³ Læra til Berengar vart fordømt på diverse synodar på 1050-talet. Han vart dessutan tvinga til å avleggje ei sterk vedkjenning om at Kristi lekam var sant til stade, vart brekt i hendene på presten og togge mellom tennene. Seinare måtte han avleggje ei liknande erklæring overfor pave Gregor VII (d. 1085) om at Kristi lekam var til stade like reelt som han vart født av Maria møy, og blodet like reelt som det blod som flaut ut frå Kristi side på krossen.⁴⁴

Med det tidlegare omtalte skiljet i dåtida mellom symbol og sanning, var det vanskeleg å forstå nattverden. Løysinga til Lanfrank og Guitmund vart å sikre realpresensen ved å skilje mellom substansen og aksidensane. Slik fekk dei sameina både det ytre sanselege sakramentet og den usynlege røyndom som ein del av sakramentet.

⁴⁰ Stinson 1972: 495.

⁴¹ Stinson 1972: 496-498.

⁴² Ein kan seie at Lanfrank på dette viset formulerte ein mellomposisjon kor han på den eine sida understreka Kristi verkelege substansielle nærvere, men på hi sida òg gav rom for aksidensane, så Kristi nærvere i nattverden var ei anna type nærvere enn det historiske.

⁴³ TRE: 1, 91-92.

⁴⁴ TRE: 1, 91-92.

b) Når vart omgrepet *transsubstantiatio* fyrst nytta?

Roland Bandinelli, som seinare vart pave Alexander III, er den fyrste vi veit om som nytta sjølv omgrepet transsubstansiasjon ein gong før 1153, i følgje New Catholic Encyclopedia.⁴⁵ Dersom skriftet om messa som utgjer seg for å vere skriva av Peter Damian (f. oml. 1007) verkeleg er skriva av honom, er omgrepet endå eldre, i følgje Stinson.⁴⁶ Omgrepet og forståinga av det må sjåast i samanheng med nattverdsstridene i dåtida. Stinson skriv at omgrepet 'transsubstansiasjon' ikkje er eit omgrep med nye teologiske implikasjonar. Stinson meiner at innhaldet som omgrepet hadde frå starten av allereie i stor grad låg føre i den tidlegare språkbruken om nattverden.⁴⁷ Til dette må ein kunne seie at transsubstansiasjonslæra, i den form som Thomas seinare gav ho, unekteleg kom med nye perspektiv til korleis ein skulle forstå Kristi realpresens i høve til tidlegare.

Allereie Tertullian hadde nytta ordet *substantia* om nattverden, medan Ambrosius var den fyrste vi veit som nytta latinske teoriar om *mutation*, eller forvandling av brødet og vinen.⁴⁸ Transsubstansiasjonslæra har djupe røter i den gresk-romerske antikken. Den fjerne kjelda til omgrepet substans kjem frå Aristoteles sitt omgrep *ousia* som har plass i to av teoriane hans. For det fyrste i dei ti logiske kategoriane, *ousia* og dei ni *sumbebekota* eller aksidensar. Og heile rekkja av konsept: materie, form og deira oppbygging. Vanlegvis er ikkje *ousia* tilgjengeleg for sansane, men det er nokre tekstar kor han talar om ei meir handgripeleg form for *ousia*. Dette omgrepet har altså ikkje ei eintydig meining hjå Aristoteles. Etter Aristoteles tok dei latinske stoikarane med seg den materialistiske tolkinga av *ousia*, og dei omsette omgrepet til *substantia*. Slik vert omgrepet ført vidare til kyrkjefedrane.⁴⁹ I den tidlege kyrkja vart *ousia* nytta som eit sentralt trinitarisk omgrep om vesenseininga mellom dei tre guddommelege personane.

⁴⁵ NCE: 14, 158.

⁴⁶ Stinson 1972: 484.

⁴⁷ Stinson 1972: 596.

⁴⁸ Stinson 1972: Abstract s. 2.

⁴⁹ Stinson 1972: Abstract s. 1.

c) Alternative legitime syn på Kristi realpresens i nattverden

Det var tre alternative vis å forklare konsekrasjonen av nattverden på i følge kardinalen Peter av Capua, som levde før Thomas (d. 1214): ”*De conversione triplex est opinio*”.⁵⁰ Desse forklaringane har i ettertid vorte kalla for konsubstansiasjon, annihilasjon (òg kalla suksesjon)⁵¹ og transsubstansiasjon. Konsubstansiasjon tydar at substansen av Kristi lekam og blod er nærverande samstundes som substansen av brødet og vinen er til stade. Medan annihilasjonslæra vil seie at brødet og vinen vert totalt utsletta, og at berre Kristi lekam og blod er til stade. Transsubstansiasjonslæra er at brøds substansen vert forandla til substansen av Kristi lekam, medan brødaksidensane eksisterar som før. I følge Peter av Capua er det ikkje ein trusartikkel korleis ein forstår endringa til Kristi lekam og blod, men det er ein trusartikkel at når konsekrasjonsorda vert uttalt er Kristus til stade på altaret.⁵²

d) Det fjerde laterankonsilet

Omgrepet transsubstansiasjon fekk ei rask og stor utbreiing, og vart nytta fyrste gong i eit dekret under Det fjerde laterankonsilet i 1215. Men Laterankonsilet førte ikkje til ei einskapleg transsubstansiasjonslære, og gjorde ikkje denne læra til trusartikkel. Det var framleis ulike syn på korleis nattverdsmysteriet skulle forståast. Det var ulike forståingar av både substans-, materie- og formomgrepet. Det er røyster som insisterer på transsubstansiasjonslæra som trusartikkel før Thomas, men desse gjer ikkje dette i motsetnad til andre vis å forklare realpresensen på. Dei ser på transsubstansiasjonen og Kristi realpresens som to sider av same sak.⁵³ Og til dømes Peter av Capua (d. 1214) understrekar at det ikkje er ein trusartikkel om ein trur på transsubstansiasjon- framfor at brøds substansen og lekams substansen sameksisterer eller at brødet vert totalt utsletta, og at tilsynekomsten berre er ein illusjon.⁵⁴ Frå og med Scotus si tid vart det fjerde laterankonsilet i 1215 tolka som om det hadde vedteke transsubstansiasjonen i motsetnad til det som i ettertid har vorte kalla konsubstansiasjonen. Det er likevel verdt å merkje seg at teologane i tida etter 1215 heldt

⁵⁰ McCue 1968: 390.

⁵¹ HWP: 10, 1350.

⁵² ”*Nec est articulus fidei credere quod sic vel sic fiat illa conversio, sed tantummodo credere quod corpus Christi ad prolationem illorum verborum sit in altari*”. (McCue 1968: 390-391).

⁵³ McCue 1968: 389-390.

⁵⁴ McCue 1968: 390-391.

fram med å uttrykke dei same meiningane som Peter av Capua utan å gje uttrykk for at dei uttalte seg i strid med eit konsilvedtak. Og dei som rundt 1250 byrja å meine at transsubstansiasjonslæra var det einaste rette alternativet viste ikkje til det fjerde laterankonsilet for å underbyggje argumenta sine.⁵⁵

e) Thomas Aquinas

Thomas (1225-1274) meiner at omgrepet transsubstansiasjon (*transsubstantiatio*)⁵⁶ viser til forvandlinga av ein substans til ein annan substans, og vert nytta om endringa som skjer i nattverdsritualet, kor substansen i brød og vin vert forvandla til Kristi lekam og blod. I følgje Thomas' definisjon er substansen det indre og fundamentale ved ting som ikkje er tilgjengeleg for sansane eller etterprøving, medan aksidensane er det ytre, sanselege ved ein ting. Thomas meiner det substansielle brødet/vinen forsvinn og berre substansiell lekam/blod vert verande i elementa. Denne forvandlinga kan ikkje etterprøvast sidan det aksidensielle ved brød/vin vert verande, dermed er nattverdselementa tilsynelatande som før.

Det dominerande synspunktet på realpresensen innanfor den skolastiske teologien på 1100-talet, er det som har vorte kalla fysikalisme (*"physicalism"*), trass i kritikken frå Berengar.⁵⁷ Men Thomas bryt med vanleg tenking om omgrepet substans som lokal, kvantitativ og kroppsleg. Han avvik frå sine samtidige, og gjer Kristi substans til ein metafysisk storleik som er utanfor rekkjevidda for sansane. Kristi kvantitetar er ikkje i sakramentet *"except by concomitance with the substantia"*.⁵⁸ Han er den fyrste som i følgje Stinson kjem nær åt ein koherent definisjon av transsubstansiasjonslæra.⁵⁹ For Thomas er andre forståingar enn transsubstansiasjonslæra vranglære.⁶⁰ Han er, så langt ein veit, den fyrste til å fordømme andre måtar å forstå realpresensen på.⁶¹ Ved å bruke aristotelisk tenking, spesielt tenkinga om substans og rom, spikra Thomas fast ei gjennomarbeida transsubstansiasjonslære som både sikra Kristi sanne nærvere under brødet og vinen sine aksidensar, og at forståinga av eit

⁵⁵ McCue 1968: 392.

⁵⁶ TRE: 1, 92.

⁵⁷ Stinson 1972: 594.

⁵⁸ Stinson 1972: 613.

⁵⁹ Stinson 1972: 613-614.

⁶⁰ TRE: 1, 92-94.

⁶¹ McCue 1968: 395.

substansielt nærvere var eit åndeleg nærvere, i motsetnad til eit lokalt og materialistisk forstått nærvere.⁶² Meir om Thomas si forståing i høve til Luther seinare.

f) Johannes Duns Scotus

Med Johannes Duns Scotus (d. 1308) kjem ei viktig endring. For Scotus vert læra om transsubstansiasjon meir ei lære om autoriteten til kyrkja enn om forståinga av nattverden. Han skil seg frå tidlegare teologar på to vis. For det fyrste tolkar han det fjerde laterankonsilet til at transsubstansiasjonslæra vart stadfesta ovanfor andre vis å forstå dette på. Dermed er dette vorte bindande dogme. For det andre meiner han at det ikkje er Bibelen og filosofien som gjev transsubstansiasjonen rang over andre forståingar. Det avgjerande var altså at han meinte at kyrkjeinstitusjonen hadde vedteke denne læra framfor andre lærer.⁶³ Medan Thomas tolka substansomgrepet metafysisk, meinte Duns Scotus at omgrepet innebar ein kvantitativ, romleg storleik. For Duns Scotus vart det vi kallar konssubstansiasjonslæra eit tenkjeleg alternativ.⁶⁴

1.3.2 Synet på transsubstansiasjonslæra innanfor nominalismen

Nominalismen, eller *via moderna*, som rørsla på 13-1400-talet vert kalla, omfatta sentrale personar som William av Ockham, Pierre d'Ailly og Gabriel Biel. Det er denne skolastiske tradisjonen som Luther var sterkt påverka av, særleg gjennom sitt universitetsstudium i Erfurt (1501-1505). Nominalismen overtok etter realismen som den dominerande filosofiske åskodinga i seinmellomalderen. I universalistriden hevda nominalistane mot realistane at tenkinga skulle ta utgangspunkt det individuelle framfor dei universale og egeneksisterande idéane. Frå nominalistisk synspunkt var dei einskilde tinga det eigentlege, medan kategoriane var namn (*nomen*) som var avleidde av røydomen, ikkje omvendt. Det var denne debatten som gav namnet til rørsla. Innanfor nominalismen var det ulike teologiske standpunkt. Luther vart svært kritisk til det synet delar av den nominalistiske tradisjon hadde på

⁶² Leithart 1991: 299-303.

⁶³ McCue 1968: 403.

⁶⁴ Stinson 1972: 614-615.

rettferdiggjeringa. Desse såg på menneskeleg verk som noko som førte til rettferdiggjering, sjølv om dei understreka at det var Guds val å tillegge dei menneskelege gjerningane verdi.⁶⁵

a) William av Ockham

Nominalisten William av Ockham (d. oml. 1347) meinte i byrjinga av forfattarskapet sitt at, det vi kallar, konsubstansiasjon var eit mogleg alternativ å skjøne nattverden på. Men han bøyer seg likevel for det han meinte var avgjort på det fjerde laterankonsilet. Seinare i forfattarskapet kjem han til same konklusjon som Duns Scotus. Denne posisjonen var svært vanleg frå og med Ockhams tid og fram til Luthers tid.⁶⁶ Elles stend han i kontinuitet med Duns Scotus' meir materialistiske tolking av ordet substans. Ockham ser på substans som eit omgrep som stend for totaliteten i dei sansbare konkrete tinga.⁶⁷ Den siste viktige førreformatoriske diskusjonen om dette emnet kom opp på konstanserkonsilet i 1415. Den første lærefeilen til Wycliff som vert ramsa opp er tanken om at brød- og vinsubstansen vert verande i altarsakramentet.⁶⁸ Det er altså dette konsilet som gjer transsubstansiasjonslæra til den einaste autoritative forståinga i høve til dei andre alternativa. Hovudargumentet til Wycliff mot transsubstansiasjonen er eit gammalt argument om at aksidensane ikkje kan verta verande utan eit støttande "*subjectum*".⁶⁹

b) Gabriel Biel

Gabriel Biel (oml. 1410-1495) vart født ved Speyer ved Rhinen. Han vert ofte kalla for den siste skolastikar, og var det viktigaste indirekte bindeleddet mellom den skolastiske tradisjonen og Martin Luther. Biel tilhørde den nominalistiske retninga, og vart mellom anna rektor ved universitetet i Tübingen. Ein av studentane hans frå Tübingen vart lærar for Luther i Erfurt.

Biels tenking har påverka Luther på fleire vis. Til dømes vektlegginga av Guds fridom og vilje, og fokuset på Guds makt delt i Guds absolutte makt som viser seg ved overnaturlig

⁶⁵ McGrath 2003: 70-76.

⁶⁶ McCue 1968: 407, 409, 411.

⁶⁷ Stinson 1972: 617-620.

⁶⁸ McCue 1968: 412.

⁶⁹ Stinson: 1972: 620-621.

intervensjon, og Guds formidla makt, (makt gjennom ordningane), gjennom naturlovane og så bortetter. (*'potentia absoluta et potentia ordinata'*). Luther har òg vorte prega av Biels og nominalismen si tolking av Thomas' lære om transsubstansiasjon. På same tid tok Luther avstand frå Biel. Luther meinte til dømes at Biel lærte ein pelagiansk eller halv-pelagiansk teologi.⁷⁰

Gabriel Biel er i utgangspunktet skeptisk til transsubstansiasjonslæra, og meiner at det berre er kyrkjeautoriteten som gjev visse om at brøds substansen forsvinn i forvandlinga.⁷¹

Samstundes er det berre Guds allmakt som gjer det mogleg at brødaksidensane kan eksistere utan brøds substansen. Biel harmoniserer såleis fokuset på kyrkjas læreautoritet og Guds absolutte makt. Biel forstår eigentleg ikkje transsubstansiasjonslæra som ei forvandling av brøds substansen (*conversio*) til Kristi lekam, men at ein substans etterfølgjer ein annan substans. Han underforstår at det er mogleg at den allmechtige kunne gjere Kristi lekam nærverande utan å forvandle føreliggjande brøds substans til Kristi lekam.

Transsubstansiasjonen er etter Biels syn dermed eigentleg ei dobbel forandring: For det fyrste vert brøds substansen forvandla bort, og for det andre vert substansen av Kristi lekam gjort nærverande på den staden brøds substansen var tidlegare. Både tanken om romleg endring av Kristi lekam, og tanken om at brødet fyrst forsvinn og at Kristi lekam så kjem til stade, strid mot Thomas Aquinas' syn på transsubstansiasjonen. Føresetnaden for at Biel kan tale om at Kristi lekam har multilokalitet i motsetnad til i Thomas' tankar, var den nominalistiske tanken om det *definitive* verensmoduset.⁷² Meir om dette verensmoduset under. Sidan transsubstansiasjonslæra vert forstått såpass romleg av Biel og nominalistane i høve til Thomas, meiner Hartmut Hilgenfeld at ein eigentleg kunne kalle det nominalistiske synet på forvandlinga til Kristi lekam for ein "*translokasjon*" i staden for transsubstansiasjon.⁷³

Biel godtok ikkje dei grunnane som Thomas underbygde ein naudsynt transsubstansiasjon med. Mellom anna avfeiar han argumentet om at transsubstansiasjon er naudsynt for at det ikkje skal føre til avgudsdyrking av den skapte brøds substansen: Brødaksidensane er òg skapte, men vert likevel verande. Når tilbeding av den løynde Kristi lekam under den synlege brødaksidensen er legitimt, så kan det ikkje vere nokon større fare om brøds substansen er der i tillegg. Tilbedinga er retta mot det som er i brødet, ikkje brødet sjølv. Biel er i mot

⁷⁰ OER: 1, 172-173.

⁷¹ Damerau 1964: 207.

⁷² Hilgenfeld 1971: 393-394.

⁷³ Hilgenfeld 1971: 395.

argumentasjonen om at transsubstansiasjonen er ei naudsynt forståing av innstiftingsorda. I følgje Thomas måtte setninga ”*Hoc est corpus meum*” ha vore med pronomenet *hic*, dersom det var meint at brøds substansen var der framleis. Biel svarar til dette, som Duns Scotus, at *hoc* viser til det som er under dei synlege teikna. Biel meiner at Thomas’ argument om at nattverden skal vere åndeleg mat, ikkje råkar brøds substansen meir enn brødaksidensane, og at det er Kristi lekam som gjer maten åndeleg. Dessutan skriv Biel at det er likesælt i høve til påbodet om å faste før nattverden om brøds substansen er der eller ikkje. Aksidensane er der likevel.⁷⁴

Som Ockham definerar Biel realpresensen på eit slikt vis at Kristi historiske kropp, som født av jomfru Maria, vert tilstadeverande på altaret.⁷⁵ Heile Kristi menneskelegdom vert tilstadeverande på eit ikkje-kvantitativt vis. Og heile Kristi guddom er tilstade i Kristi lekam og blod i kraft av inkarnasjonen, og i tillegg på eit *repletivt* vis slik Gud er til stade over alt i skaparverket. Biel sluttar likevel ikkje ut i frå dette at Kristi lekam har del i Guds *repletive* tilstadeveren, slik Luther gjer det.⁷⁶

Biel meiner at det er to former for fysisk tilstadeveren: *circumscriptive* og *definitiv*.⁷⁷ Det fyrste er ein vanleg romleg veren av ein ting. Det andre er veren som sjela i ein lekam, som ein engel, eller realpresensen. Det *definitive* verensmodus er ein veren der objektet er til stade i heile den romlege storleiken som det kviler i, og heile objektet er til stade i kvar del av den romlege storleiken. Kristus er *circumscriptivt* til stade i himmelen, medan han er *definitivt* til stade i sakramentet.

Biel vektlegg Guds suverenitet til å vere tilstade i verda utan å verte formidla gjennom ting. På den eine sida tok Biel sterkt avstand frå eit reint symbolistisk nattverdssyn. På hi sida syntes han at den bokstavelege forståinga av den berengarske vedkjenninga, det vil seie at ein verkeleg braut og reiv i stykkje Kristi lekam ved brytinga av oblaten, var verre vranglære enn den berengarske symbolismen. Det var aksidensane ein braut, medan den usynlege substansen vart urørt.⁷⁸

⁷⁴ Hilgenfeld 1971: 390-391.

⁷⁵ Oberman 1967: 275-276.

⁷⁶ Cleve 1968: 274-277, 279.

⁷⁷ Cleve 1968: 283.

⁷⁸ Oberman 1967: 276-277.

2 Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra

2.1 *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*

Forspel om kyrkjas babylonske fangenskap (1520)

2.1.1 Om skriftet

Tittelen vert på norsk ”Forspel om kyrkjas babylonske fangenskap” og er skriven på hausten 1520. Tittelen viser til den bibelske forteljinga om Israel i fangenskap i Babylon. Det var ikkje uvanleg å nytte slike metaforar om kyrkja i mellomalderen, særleg i den tida paven var i Avignon.⁷⁹ Ordet ”preludium” eller forspel tydar på at Luther såg for seg dette skriftet som fyrste brannfakkell i ein tiltakande kamp mot Roma.⁸⁰

Adelsskriftet frå sommaren same år hadde stilt opp eit ytre reformatorisk program som var skriven på tysk og nådde mange. *De captivitate* var derimot fokusert på indre reform av teologien. Medan Luther skriv om ”murane” i Adelsskriftet, handlar *De captivitate* om ”fangenskap”.⁸¹ Adelsskriftet, var ikkje så aggressivt skriven som *De captivitate*, og symboliserer høgdepunktet på Luthers tid som folkefører for ei brei reformrørsle. *De captivitate* gjorde at dei meir moderate humanistisk orienterte reformtilhengjarane datt av lasset. Her gjekk Luther vidare og kritiserte fundamentale sider ved romersk teologi. Den direkte årsaka til *De captivitate* er truleg ein traktat mot utdelinga av nattverden under bådø former, skriven av fransiskanarmunken Augustin Alfeld. Den same munken hadde allereie våren same år gått til åtak på Luther med eit skrift om pavestolen. I tillegg mottok Luther eit stridsskrift mot seg som var skriven av ein dominikanar som heitte Isidor Isolani. Starten av *De captivitate* er retta direkte mot desse to stridsskriftene.⁸²

”Forspel om kyrkja sitt babylonske fangenskap” er eit åtak på tradisjonell romersk sakramentslære kor Luther vert ståande att med to heilt klare sakrament: dåpen og nattverden.

⁷⁹ ML. Verk: 2, 89-90.

⁸⁰ LW: 2, 5-6.

⁸¹ Lohse 1983: 146-147.

⁸² ML. Verk: 2, 89.

Under tvil, skriftemålet/bota. Dei fire andre romerske sakramenta: ekteskap, prestevigsel, konfirmasjon, og sjukesalving, vert forkasta som sakrament. Luther kritiserer tre sider ved nattverden. For det fyrste at lekfolket berre fær Kristi lekam og ikkje blodet. For det andre transsubstansiasjonslæra, og for det tredje messeofferet. Kong Henrik VIII av England skreiv eit motskrift til *De captivitate* kor han forsvarte dei sju sakramenta. For dette arbeidet fekk han heiderstittelen *Fidei Defensor* av paven. Luther svarte seinare Henrik VIII med eit motskrift.

2.1.2 Innhald: Kritikken av transsubstansiasjonslæra i *De captivitate*

a) Fri frå pavedømmet

Luther startar med å skrive at han reknar tvangen til å tru på transsubstansiasjonslæra som ”mildere dersom man ser det fra samvittighetens synsvinkel”.⁸³ Samstundes meiner han at det er svært farleg å kritisere denne læra. Her risikerer han å verta erklært som kjettar. Men det bryr han seg lite om fordi ”den romerske biskopen har sluttet å være biskop, og i stedet er blitt til en tyrann”.⁸⁴

Når Luther frå Leipzigdisputasen i 1519 hadde komi til at både pave og konsil kunne ta feil, vart dette avgjerande for den endelege forkastinga av transsubstansiasjonslæra som kristent dogme. Han legg likevel til at han allereie under arbeidet med den skolastiske teologien hadde vorte vekt til ettertanke av kardinalen av Cambrai, gjennom den fjerde boka av sentenskommentarane hans. Denne kardinalen var òg kalla Pierre d’Ailly (d. oml. 1420). Pierre var ikkje nokon typisk kyrkjekritikar, men i dette spørsmålet var han påverka av Ockham si tenking om at konsubstansiasjon var tenkjeleg.⁸⁵ Heile 174 skrifter er tilegna Pierre. Innanfor både filosofien og teologien var han eit uttrykk for ockhamismen som rådde ved universitetet i Paris på 1400-talet.⁸⁶ ”Sentensane” som Pierre kommenterte var dei klassiske *Sententiae in IV libris distinctae* til Peter Lombarden (oml. 1100-1160). Etter 10 år

⁸³ ML.Verke: 2, 104. ”*Altera captivitas eiusde(m) sacramenti mitior est, quod ad conscientia(m) spectat...*” (ML.Stud: 2, 185).

⁸⁴ ML.Verke: 2, 104.

⁸⁵ ML.Verke: 2, 188 note 31.

⁸⁶ EMA: 1138.

som professor hadde Peter Lombarden merka behovet for ei ny organisering av teologisk lære, og, som han seier i prologen til sentensverket sitt, ville han samle kyrkjefedrenes lære saman med støttande tekstar.⁸⁷ Inntil 1500-talet var sentensane til Peter Lombarden referanseverket for grunnstudiet i teologi, og spelte såleis ei viktig rolle i mellomalderen.

Med dette ser vi tydeleg at Luther viser til ein annan tenkjar frå mellomalderen som har problematisert lære om transsubstansiasjon. Pierre d'Ailly trudde likevel på transsubstansiasjonen, fordi læreautoriteten til kyrkja hadde vedteke at dette var den rette lære. For mange av tenkjarane i mellomalderen var autoriteten til konsila det som gav transsubstansiasjonen grunnlag. Når Luther ikkje lenger hadde lit til den absolutte autoriteten til korkje pave eller konsil, vart grunnlaget for transsubstansiasjonslære borte. Det skal leggest til at Luther langt frå er den fyrste som problematiserer denne lære.

Luther skriv at han har innsett at kyrkja har vorte thomistisk, det vil seie aristotelisk. Difor har han avgjort at han i motsetnad til den thomistiske kyrkja meiner at brødet og vinen er til stade, men at Kristi lekam og blod òg er til stade, i like høg grad som der dei seier at brødet og vinen berre er til stade ved aksidensane.

”altså at det er sant brød og vin, hvor Kristi sanne legeme og sanne blod er til stede i like høy grad som der de kobler dem til sine 'aksidenser'.”⁸⁸

Her er det altså heilt klart ikkje snakk om ei nedvurdering av Kristi reelle nærvere.

Luther: Meiningane til Thomas er berre meiningar, sjølv om dei vert støtta av både pave og konsil. Ein kan ikkje lage nye trusartiklar som ikkje har sitt grunnlag i skrifta eller i openberring. Men ein kan få lov til å meine at transsubstansiasjonslære er rett, berre ein ikkje gjer det til ei obligatorisk meining.

Kommentar: Her verkar det som om meininga ikkje er forkasteleg i seg sjølv, så lenge ein ikkje gjer ho til trusartikkel. Likevel kjem Luther med kritikk av innhaldet i transsubstansiasjonslære ut i frå både fornufta og Bibelen fordi han vil

⁸⁷ EMA: 1122-1123.

⁸⁸ ML. Verk: 2, 104. *”Esse uidelicet, uerum panem, uerumque uinum, in quibus Christi uera caro, uerusque sanguis, non aliter nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt.”* (ML.Stud: 2, 186).

*”få vekk den belastede samvittigheten, slik at ingen skal ha frykt for å være skyld i heresi fordi om man tror at det er sant brød og sann vin som er på alteret”.*⁸⁹

b) Filosofien under babylonsk trældom

Luther kritiserer Thomas for å ikkje ha forstått Aristoteles. Luther meiner at Aristoteles talte om subjektet og aksidensane på eit heilt anna vis enn det Thomas gjorde. I artikkelen om Luthers kritikk av Thomas i *De captivitate*⁹⁰ tek Leif Grane utgangspunkt i den historiske debatten om tilhøvet mellom Augustin og Luther. Grane legg vekt på at ein må legge Luthers eiga augustinforståing til grunn for å kunne skjønne korleis tilhøvet er mellom Augustin og Luther. Dette prinsippet legg Grane òg vekt på i lesinga av Luthers kritikk av Thomas i *De captivitate*.

Luther kallar delar av tenkinga til Thomas for det filosofiske Babylon. Han viser då til læra om at aksidensane kan eksistere uavhengig av substansen

*”Her finner man også opphavet til det filosofiske Babylon som kommer til uttrykk i begrepet ’kontinuerlig kvantitet’ som noe som er skilt fra substansen.”*⁹¹

Her trekk Luther fram det filosofiske problemet med at aksidensane skulle kunne eksistere utan substansen. Vidare problematiserar han skiljet mellom substans og aksidens. Han meiner at romarkyrkja sjølv er i tvil om kva som er kva, og korleis kan ein gi prov på kva som er aksidensar? Luther meiner at ein møter ei rekkje med uheyrte argument, som ein kunne ha vorte kvitt om ein berre godtok at det var sant brød på altaret. Luther set pris på den enkle trua som lekfolket har på Kristi lekam og blod utan spissfindig tankespinn.

Eit anna argument for transsubstansiasjonen som Luther vil drive attende er basert på aristotelisk tenking om syntaksen i innstiftingstekstane for nattverden i Bibelen.

⁸⁹ ML.Verk: 2, 105. *”Permitto itaq(ue) qui uolet utranq(ue) opinionem tenere, hoc solum nunc ago, ut scrupulos conscientiaru(m) de medio tollam, ne quis se rerum haereseos metuat, si in altari ueru(m) panem, uerumq(ue) uinum esse crediderit.”* (ML.Stud: 2, 187).

⁹⁰ Grane 1969: 1-13.

⁹¹ ML.Verk: 2, 107. *”de quantitate continua distincta a substantia.”* (ML.Stud: 2, 189).

”Nå vil de kanskje si at man av Aristoteles kan lære at subjektet og predikatet i en affirmativ påstand må regnes som ett, eller, for å bruke udyrets egne ord fra Metafysikkens 6. bok: ”Ved en affirmativ påstand er det nødvendig at komponentene går sammen.” Dette tolker de med sitt eget ’regnes som ett’, slik at når jeg sier ’Dette er mitt legeme’, skal subjektet ikke anses som brød, men som Kristi legeme.”⁹²

Luther nyttar Aristoteles mot dei som pretenderer å byggje på honom:

”Og hva vil disse andre nå egentlig si til Aristoteles? Han tillegger jo subjektet i alle utsagn aksidensen, men vil samtidig at substansen skal være det primære subjektet. Hos ham er det altså slik at dette hvite, dette store eller dette ’noe’ er subjekter som får seg tillagt predikater. Hvis dette er sant, må jeg få spørre: dersom transsubstansiasjonen er nødvendig for å unngå å hevde at brødet er Kristi legeme, hvorfor er det da ikke like nødvendig å forutsette en ’transaksidensiasjon’, slik at man unngår å hevde at aksidensen er Kristi legeme? For den samme faren er jo fortsatt til stede dersom man med subjektet velger å forstå ’dette hvite’ eller ’dette runde’ som ’er mitt legeme’. Og den logikken som forutsetter transsubstansiasjonen, må dermed også forutsette en ’transaksidensiasjon’, ut fra den omtalte behandlingen av komponentene under ett.”⁹³

På dette viset meiner Luther å vise at romarkyrkja gjer unntak for aksidensen. Her nyttar han filosofisk argumentasjon som allereie er kjent frå nominalistisk kritikk av førestillinga om at transsubstansiasjonslæra er naudsynt. (Sjå kapittel 1.3.2 b)). Substansen må tryllast bort på grunn av at Kristi lekam ikkje skal identifiserast med brøds substansen, men aksidensane vert framleis erkjent retten til å eksistere, fordi aksidensane ikkje vert sett på som subjektet i setninga ”Dette er min lekam”. Transsubstansiasjonstilhengarane reknar subjektet som identisk med predikatet i affirmative påstandar, og subjektrolla i ”dette er min lekam” tillegg

⁹² ML.Verke: 2, 107.

⁹³ ML.Verke: 2, 108. *”But what do they say when Aristotle admits that all of the categories of accidents are themselves a subject - although he grants that substance is the chief subject? Hence for him ”this white,” ”this large,” ”this something,” are all subjects, of which something is predicated. If that is correct, I ask: If a ”transubstantiation” must be asumed in order that Christ’s body may not be identified with the bread, why not also a ”transaccidentation,” in order that the body of Christ may not be identified with the accidents?”* (LW: 36, 33).

dei ”min lekam”. Setninga vert altså forstått som ”dette, (min lekam), er min lekam”, i staden for ”dette, (brødet), er min lekam”, som Luther tolkar setninga.

Thomas sjølv seier enkelt at Gud på ekstraordinært vis lar aksidensane eksistere utan substansen. Dette godtek ikkje Luther. Leif Grane skriv i sin artikkel⁹⁴ at Luther nyttar sin ockhamistiske aristotelesforståing til å kritisere Thomas’ lausriving av aksidensane frå substansen. Luther brukar her fienden sine egne våpen: den aristoteliske filosofien, slik han kjente honom.

c) Bibelen og kyrkjehistoria

Luther skriv at hans eige standpunkt byggjer på Guds ord⁹⁵, forstått etter dei enkle ord og uttrykk og den grammatiske meining, med mindre openberre grunnar direkte skulle tvinge ein til ei anna tyding. Korkje englar eller menneske har rett til å vrenge om på Guds ord. Eit døme på korleis skrifta kan verte forvrengt er Origines og hans allegorisering. Det er klart og tydeleg i både evangelia og i apostelgjerningane, og hjå apostelen Paulus at det vert tala om sant brød og vin, og sann kalk. Difor vert forståinga av orda om at vin/brød berre er aksidensane til vinen/brødet eit nytt og meiningslaust tillegg til orda. Og Luther spør kvifor ein skal nytte skiljet mellom substans og aksidens akkurat i nattverden, og ikkje elles. Han heldt fast på at sjølv om ein skulle kunne dele alt inn i substans og aksidensar, så har ein likevel ikkje rett til å sjå bort frå Guds ord og endre skrifta si meining.

I følge Luther ville Kristus sjølv motverke den filosofiske nyfikne haldninga ved å ikkje seie om vinen: ”*hoc est sanguis meus*” (dette er blodet mitt), men ”*hic est sanguis meus* (denne er blodet mitt).”⁹⁶ Det demonstrative pronomenet ’hic’ stend til hankjønnsord, medan ’hoc’ stend til inkjekjønnsord. Det er viktig for Luther å vise at det demonstrative pronomenet i setninga ”Dette er mitt blod” stend i hankjønnsbøying for å vise at det demonstrative pronomenet representerer kalken. (’calix’ på latin er hankjønn). Luther meiner at dette viser at Kristus ville halde oss til ei enkel tru på at blodet hans var i kalken. Medan forsvararane av

⁹⁴ Grane 1969: 7-13.

⁹⁵ ”*uerbis diuinis*” (ML.Stud: 2, 187).

⁹⁶ ML.Stud: 2, 191.

transsubstansiasjonen med Aristoteles hevda at subjektet skulle vere identisk med predikatet i affirmative setningar, viser Luther her at pronomenet ”denne” stend til kalken og ikkje til blodet. Transsubstansiasjonsforsvararane talar likevel ikkje om at kalken mistar sin substans.

Luther argumenterer òg ut i frå språklege forskjellar mellom latin/gresk og hebraisk språk. På hebraisk finst ikkje inkjekjønnsform, skriv han, og påstår derfor at på hebraisk vil demonstrativt pronomen referere til brødet i setninga ’Dette er min lekam’. Luther rekna tydelegvis med at hebraisk var Jesu talespråk:

”Men på hebraisk, hvor nøytrums genus ikke finnes, refererer ’dette’ til brødet, slik at man kan si: ”’Dette’ er mitt legeme” entydig om brødet.”⁹⁷

Luther argumenterer òg kyrkjehistorisk. Han skriv at kyrkja har trudd rett i meir enn 1200 år, og at kyrkjefedrane ikkje har lært transsubstansiasjon før filosofien til Aristoteles byrja å herje kyrkja i dei siste 300 åra. Han meiner dessutan at det i denne perioden er vedteke ei rekkje andre grunnlause lærevedtak, til dømes om at guddommen sitt vesen korkje føder eller sjølv er født, og at sjela er den grunnleggjande forma til mennesket. I følgje Luther meiner òg Pierre d’Ailly at desse og andre påstandar vert hevda utan fornuft og argument.

Kommentar: Det har vorte hevda at Luther tek feil når han skriv at kyrkja hadde trudd rett i 1200 år. Dersom vi reknar frå strida rundt Berengar på 1000-talet vert det lenger sidan enn det Luther påstår. Men som Grane skriv, gjeld Luther sin kritikk heile det aristoteliske omgrepsapparatet frå skolastikken.⁹⁸ Som vi har påvist, er dessutan Thomas den fyrste tenkjaren vi veit om som utelukkar andre syn enn transsubstansiasjonen som vranglære, og Thomas var ikkje ein kyrkjeleg autoritet i si samtid. Dersom Luther likevel tok feil med nokre hundre år vert likevel det kyrkjehistoriske hovudpoenget ståande.

I møte med argumentet om at transsubstansiasjon er naudsynt for å hindre fara for avgudsdyrking, skriv Luther at det ikkje hjelp om ein lærer at brød og vin berre er tilstade aksidensielt. Dette fordi folk flest aldri har skjönt den subtile filosoferinga og substans og aksidensar. Dessutan må det vere like stor fare knytt til avguder i høve til aksidensane, som er synlege i motsetnad til substansen. Luther spør som Gabriel Biel spurte:

⁹⁷ ML. Verk; 2, 109.

⁹⁸ Grane 1969: 6.

”For dersom det ikke er aksidensene de tilber, men Kristus skjult i dem, hvorfor tilber de da brødet [brøds substansen] som de ikke kan se?”⁹⁹

Luther meiner at Kristus skulle kunne vere like mykje til stade i brøds substansen som i brødaksidensane, og nemner dømet om glødande jarn, som er eld og jarn på same tid. Luther: Kvifor skulle ikkje då endå meir Kristi strålande lekam¹⁰⁰ kunne vere til stade over alt i brøds substansen? Luther påstår at romarkyrkja svarar slik på det: Dei seier at jomfru Marias lekam ikkje vart skadd av å føde Kristus. Òg her seier dei at lekamen åt jomfrua vart gjort til inkje¹⁰¹, eller som dei heller ville seie: transsubstansiert,

”...slik at Kristus, etter å ha vært innesluttet i hennes aksidenser, til slutt også kunne komme til verden gjennom aksidenser”.¹⁰²

I tillegg skriv Luther at dei vil argumentere ut i frå at Kristus gjekk gjennom gravsteinen og den lukka døra¹⁰³. Ut av alt dette har ein fått opphavet til det filosofiske Babylon, skriv Luther, og viser til læra om at aksidensane kan eksistere uavhengig av substansen.

Luther spør korleis ein kan nytte menneskelege læresetningar som domar i så opphøgde ting, og kvifor ein ikkje berre held fast på Kristi ord og ikkje freistar å skjøne korleis Guddommen verkar. Luther vil at ein skal vere nøgd med å vite at Kristus er til stade i kraft av orda.¹⁰⁴

⁹⁹ ML. Verk: 2, 106. *”Si enim accidentia non adorant, sed latentem ibi Christum, cur adorarent panem, quem non uident?”* (ML.Stud: 2, 189).

¹⁰⁰ *”corpus gloriosum Christi”* (ML.Stud: 2, 189).

¹⁰¹ *”annihilatam”* (ML.Stud: 2, 189).

¹⁰² ML. Verk: 2, 107.

¹⁰³ Joh 20, 26

¹⁰⁴ *”contentique uerum corpus Christi, uirtute uerborum illic adesse?”* (ML.Stud: 2, 190).

d) Brødet er Kristi lekam

For min egen del, skriv Luther, om eg ikkje kan forstå på kva vis brødet er Kristi lekam, vil eg likevel la fornufta mi verte fanga av lydnaden til Kristus,¹⁰⁵ klamre meg til orda hans, og tru fast på at ikkje berre Kristi lekam er i brødet, men at brødet er Kristi lekam.¹⁰⁶ Her argumenterer Luther òg ut frå at Paulus i 1.Kor, 10, 16 skriv ”Brødet som vi bryt, er det ikkje samfunn i Kristi lekam?”

Luther skriv at på same vis som at brødet er Kristi lekam, er Kristus Gud og menneske. For at den guddommelege natur skal ta bustad i mennesket er det ikkje naudsynt at menneskenaturen vert transsubstansiert. Kristus er ikkje Gud under menneskelege aksidensar, men båe naturar er der i si fylde. Slik at ein kan seie: ”Dette mennesket er Gud, denne Gud er menneske.”¹⁰⁷ Dette kan ikkje filosofien forstå, men trua forstår, meiner Luther, og autoriteten til Guds ord er større enn vår fatteevne. Luther: Ein bør ikkje tillate nokon å gjere vald mot Guds ord med menneskelege argument, eller forvrengje tydinga. Luther meiner at det ikkje gjer noko om filosofien ikkje fattar dette: ”*Den hellige ånd er større enn Aristoteles.*”¹⁰⁸ Samstundes tvilar han på om transsubstansiasjonslæra kan forsvare ut frå filosofiens egne premiss.

Luther: Det er ikkje naudsynt at brødet og vinen mistar sin substansielle veren for at Kristi lekam og blod skal vere til stade. Men Luther aksepterer at andre kan få lov til å tru på transsubstansiasjonslæra:

*”Likevel tillater jeg andre å hevde et annet syn, slik det er fremsatt i det pavelige dekretal 'Firmiter...', bare de ikke (som jeg har sagt) forlanger at deres meninger skal antas som trosartikler av oss.”*¹⁰⁹

¹⁰⁵ ”Ego sane, sin non possum consequi, quo modo panis sit corpus Christi, captiuabo tamen intellectum meum in obsequium Christi” (ML.Stud: 2, 191).

¹⁰⁶ ”Panem esse corpus Christi.” (ML.Stud: 2, 191).

¹⁰⁷ ”Hic homo est deus, hic deus est homo.” (ML.Stud: 2, 192).

¹⁰⁸ ML.Ver: 2, 109.

¹⁰⁹ ML.Ver: 2, 109. ”permitto tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali firmiter statuitur. Modo non urgeant, suas opiniones (ut dixi) pro articulis fidei a nobis acceptari.” (ML.Stud: 2, 192).

2.1.3 Samandrag

For Luther finnes det ikkje ein absolutt autoritet utanfor Den heilage skrifta som kan slå fast nye læresetningar i høve til Bibelen og kyrkjarahistoria. Sidan han meiner at både konsil og pave kan ta feil, vert det mogleg å gå til åtak på transsubstansiasjons-læra med argument. Ein må gjerne meine at transsubstansiasjonslæra er rett, så lenge ein ikkje gjer samvitet ufritt ved å krevje at folk må tru på ho, meiner han. Sjølv om Luther vil halde det fritt å kunne meine dette, set han fram mange argument mot denne læra. Han ynskjer å vise kor dårleg underbygd transsubstansiasjonslæra er filosofisk sett, at ho ikkje harmonerer med bibelsk tale om brød, at kyrkja har trudd annleis i 1200 år, og at brødet kan vere Kristi lekam like som Kristus var sann Gud og sant menneske. Ut frå filosofien kritiserer han Thomas for å ikkje ha forstått Aristoteles, og ser på trua om at aksidensen kan eksistere utan substansen som det filosofiske Babylon. Elles avvisar han òg argumenta om at brøds substansen ville ha vorte objekt for avgudsdyrking, og at subjektet må vere identisk med predikatet i affirmative påstandar. Luther held fram den enkle og primære grammatikalske forståinga av Kristi ord i Bibelen, at Kristus er til stade i kraft av orda sine, og at fornufta må la seg ta til fange av Guds ord i trua på at brødet er Kristi lekam som Kristus var sann Gud og sant menneske på same tid.

2.2 Contra Henricum regem Angliae

Luthers skrift mot kong Henrik VIII av England (1522)

2.2.1 Om skriftet

Det originale skriftet hadde tittelen *Contra Henricum regem Angliae*¹¹⁰. Skriftet er datert til 15. juli 1522.¹¹¹ Det er skrive som eit motåtak på skriftet *Assertio septem Sacramentorum* kor kong Henrik VIII av England gjekk til forsvar for dei sju sakramenta. Skriftet til kongen var ein reaksjon på Luthers *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* frå 1520. I følge *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* er det mest truleg Henrik VIII sjølv som har skrive *Assertio*, med litt hjelp frå andre.¹¹² Henrik VIII fekk på grunn av forsvaret for dei sju sakramenta tittelen *Fidei Defensor* av paven tidleg på hausten 1521, og alle som las *Assertio* vart lova avlat i rikt monn av pave stolen.¹¹³ Ein slik tittel hadde kongen av England lenge ynskja seg for å betre omdømmet sitt i Europa.¹¹⁴ Dessutan var han interessert i eit godt forhold til paven på grunn av store problem med å få ein legitim arving frå eit legitimt ekteskap.¹¹⁵ Etter publiseringa vart det sådd tvil om Henrik VIII var den verkelege forfattaren av *Assertio*. Luther sjølv kom til å tru at det var Edward Lee som stod bak. Det verka urealistisk at eit så godt språkleg og lærd skrift skulle ha vore skrive av kongen.¹¹⁶

Skriftet til Henrik VIII vart lese av Luther på slutten av juni 1522.¹¹⁷ I eit brev til Spalatin frå slutten av juli gjer Luther venen merksam på at han ikkje har tenkt å smiske for kongen, men tvert i mot setje hardt i mot hardt.¹¹⁸ Luther nyttar ein skarp polemikk. Svaret mot Henrik VIII lagde like mykje, om ikkje meir, bråk enn *De captivitate* hadde gjort. Til og med venene til Luther vart urolege. Han forsvarte seg med at han hadde skrive i sjølvforsvar. Hertug Georg av Sachsen overleverte Luthers skrift til keisaren og bad om at Luther skulle verte klaga for

¹¹⁰ WA: 10, II, 182-222 [latin] / W: 19, 346-435 [Tysk omsetjing].

¹¹¹ Aland 1970: 653.

¹¹² OER: 2, 228.

¹¹³ Krodel 1962: 62.

¹¹⁴ Brecht 1986: 2, 90.

¹¹⁵ Brecht 1986: 2, 91.

¹¹⁶ Krodel 1962: 62.

¹¹⁷ Brecht 1986: 2, 90.

¹¹⁸ Brecht 1986: 2, 90.

opprør mot den kongelege autoriteten.¹¹⁹ I denne striden freista Erasmus å få Luther til å moderere retorikken sin. Det skal vere i Luthers strid mot Henrik VIII at Erasmus for fyrste gong står fram offentleg som ein del av den romarkyrkjelege opposisjonen mot Luther.¹²⁰ Luther konsentrerer seg i motskriftet sitt om kritikk av det tradisjonelle nattverdssynet. Kritikken vert ikkje overraskande hovudsakleg retta mot bortfallet av lekmannskalken, transsubstansiasjonslæra og messeofferlæra. Vi skal sjå på kritikken av transsubstansiasjonslæra.

2.2.2 Innhald: Kritikken av transsubstansiasjonslæra i *Contra Henricum*

a) Autoritet utan grunnlag

Luther polemiserer mykje i dette skriftet mot autoritetsforståinga i romarkyrkja. Luther meiner at dei nektar å ta argument inn over seg, og avfeiar argumenta hans ut i frå sin egen gudegjevne autoritet.

*”Ich frage: aus was vor Macht thut ihr das? Sie antworten: weil wir so thun, und so gethan haben. Anstatt der Ursache ist der Wille; statt des Grundes (oder der Schrift,) der Brauch, statt des Rechts die Gewohnheit: und das in goettlichen Dingen.”*¹²¹

For Luther ligg autoriteten i Guds ord, og som han seier: kyrkja kan ta feil, men det kan ikkje Kristus. Kommentar: Pavetilhengarane viste til kapittel 16 i evangeliet etter Matteus. Dette vart sett på som skipinga av pavedømmet, ettersom Kristus seier til apostelen Peter:

*”Og no segjer eg deg at du er Peter; yver den steinen vil eg byggja mi kyrkja, og helheimsportane skal ikkje vinna yver henne. Eg vil gjeva deg lyklane til himmelriket; det som du bind på jordi, skal vera bunde i himmelen, og det som du løyser på jordi, skal vera løyst i himmelen.”*¹²²

¹¹⁹ Krodel 1962: 68.

¹²⁰ Krodel 1962: 69.

¹²¹ W: 19, 352. *”Ego interrogo: in qua potestate haec facitis, ipsi dicunt: quia sic facimus et sic fecimus. Sit pro ratione voluntas, pro autoritate ritus, pro iure consuetudo, idque in rebus dei.”* (WA: 10, II, 182).

¹²² Matt 16, 18-19.

Luther meiner at dette kapitlet hjå Matteus handlar om den uovervinnelege trua, og ikkje om opprettinga av pavestolen. Kommentar: Jesu tale til Peter er ein respons på eit svar på spørsmålet frå Jesus til læresveinane om kven dei meiner at han er. Til dette svarar Peter at Jesus er Messias Guds levande Son. Då svarar Jesus:

”Sæl er du, Simon Jonasson! for det er ikkje kjøt og blod som hev lært deg det, men Far min i himmelen.”¹²³

Det er Peters vedkjenning av trua på kven Jesus var som er den næraste konteksten til Jesu erklæring. Etter Luthers meining har ikkje pavedømmet noko grunnlag i skrifta. Luther meiner at den steinen som Jesus talar om er trua, og trua kjem ved å høyre Kristi ord. Som vanleg kan ikkje Luther godta nokon menneskeleg autoritet over den heilage skrifta. Medan Luther kallar paven mellom anna for ei hore, vert kong Henrik kalla for løgnar og thomist, og den thomistiske gud er Aristoteles, skriv Luther polemisk.

b) Mot skuldingane om sjølvmotseiing og aggressivitet

Luther går til rette med to av skuldingane frå Henrik VIII. For det fyrste skriv Luther mot skuldinga om sjølvmotseiing at dette er Henrik sitt halmstrå, sidan kongen ikkje klarar å avfeie argumenta hans, må han freiste å ta frå honom truverdet. Luther delar inn det han sjølv har skrive i to kategoriar. Det eine er det som han meiner den heilage skrifta lærer. Dette gjeld trua, kjærleiken, vona, gjerningane, lidinga, dåpen, bota, nattverden, loven, synda, døden, den frie vilja, nåden, Kristus, Gud, domedag, himmelen, helvete, Kyrkja, og liknande tema.¹²⁴ Om dette meiner Luther at han har meint det same heilt frå byrjinga av skrivinga hans. På desse punkta er det altså ikkje tale om noko sjølvmotseiing, meiner Luther. På hi sida har Luther skrive om andre ting som ikkje har grunnlag i skrifta, slik som pavedømmet, konsildekreta, lærarane, avlaten, skjærselden, messa, akademia, klosterløfta, biskopsavguderiet, menneskereglane, æringa av dei heilage, og dei nye sakramenta. I følge Luther er ikkje noko

¹²³ Matt 16, 17.

¹²⁴ I Luthers *Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch* (WA: 10, II, 229) er bannlysning teke med som eit eget punkt.

skadelegare for kyrkja enn når ein gjer det som ikkje er naudsynt å tru til naudsynte trussanningar. Dette skadar samvitet, samvitsfridomen, og gjer løgn til sanning og skitt til Gud. Det som ikkje er openbart i skrifta, men ikkje strid mot skrifta er menneskeord, men skal ikkje forkastast, her må fridomen råde. Medan ein kan ikkje lære noko som er i strid med skrifta, for ikkje ein gong ein engel kan forkynne eit anna evangelium.¹²⁵ Men sjølv om Luther meiner at han har stått fast på dei bibelske sanningane, meiner han òg at ei personleg utvikling er legitim. Han spør polemisk om kvifor kong Henrik no drikk vin, når han tidlegare drakk mjølk frå mora.

For det andre svarar Luther på kritikken om at han går for hardt ut i åtak mot kyrkja og paven. Men Luther meiner at det er legitimt å vere hard mot pavekyrkja av di Kristus og Paulus òg kunne vere stridlynte mot urett, og nytte harde ord.

c) Sakramentsdefinisjon

Luther medgir at skriftet mot kong Henrik VIII primært handlar om det fyrste sakrament, (nattverden), som kong Henrik hadde lagt stor vekt på å forsvare, sidan dette sakramentet var grunnleggjande i romarkyrkja. Resten av sakramentslæra, skriv Luther, må han spare til ei anna gong, fordi han no er så oppteken med å omsetje Bibelen til tysk. Han meiner at det ikkje vil koste mykje å avfeie resten av thomistane si sakramentslære. Dei kjem ikkje med nokon skikkeleg argumentasjon til forsvar for seg, bortsett frå forsvaret for ordinasjonssakramentet, fordi dei her freistar å grunngi det på Paulus. Luther understrekar at han meiner at presteembetet er eit heilagt kall som er guddommeleg innstifta, men at det ikkje er eit sakrament likevel. Fordi eit sakrament, slik ordet vert nytta i skrifta, står for ei løynd, uskjøneleg ting som ein berre kan forstå i tru:

”...das Sacrament nach dem Gebrauch der ganzen heiligen Schrift allezeit eine heimliche verborgene Sache bedeutet, die man allein mit dem Glauben begreifen kann.”¹²⁶

¹²⁵ Gal 1, 8.

¹²⁶ W: 19, 433. *”cum sacramentum usu totius scripturae significet rem secretam et absconditam, quam sola fide consequi possis.”* (WA: 10, II, 221).

Sakramentet er òg ein lovnad, eit nådemiddel, med eit tilhøyrande teikn:

*”...ein Sacrament, das ist, eine Verheissung und ein zur Gnade gefuegtes Zeichen sey...”*¹²⁷

d) Om transsubstansiasjonslæra

I tillegg til transsubstansiasjonslæra vert naturlegvis bortfallet av lekmannskalken, og messeofferlæra kritisert. Luther kritiserar transsubstansiasjonslæra på grunn av at ho gjer trua på at brødet og vinen substansielt sett forsvinn etter konsekrasjonen obligatorisk.

*”dass die Leute durch einen nothwendigen Glaubensartikel geswungen wuerden zu glauben, dass Brod und Wein nach der Einsegnung aufhoereten vergleichen zu sein.”*¹²⁸

Luther skriv at to tunger vert nytta mot honom. På den eine sida vert Thomas nytta som autoritet, og på hi sida Ambrosius. Sistnemnte vert i følgje Luther sitert til å ha sagt: *”es bleibe nach der Einsegnung, weiter nichts, als Leib und Blut.”*¹²⁹

Luther svarar til dette at Ambrosius må få meine som han vil, men at heller ikkje Ambrosius har rett til å finne opp nye trussanningar. I tillegg set Luther denne siterte setninga frå Ambrosius opp i mot Thomas, og spør korleis ein fær dette til å henge saman, når Ambrosius meiner at det ikkje er noko anna enn Kristi lekam og blod etter konsekrasjonen, medan Thomas reknar med at brødaksidensane framleis er der.

Her etter går argumentasjonen til Luther over til forståinga av tekstane om Jesu innstifting av nattverden. Henrik VIII skreiv til Luther at Jesus aldri hadde sagt at hans lekam var gitt i eller med brødet. Luther skriv at Jesus heller aldri sa noko om at brødet vart forvandla. Luther meiner at setninga ”dette er min lekam” skal forståast ut i frå at ordet ”dette” (subjektet)

¹²⁷ W: 19, 432. *”...sacramentum esse, id est promissionem et signum gratiae adiectum...”* (WA: 10, II, 220).

¹²⁸ W: 19, 383. *”...quod articulo fidei necessario urgentur credere panem et vinum desinere post consecrationem...”* (WA: 10, II, 197).

¹²⁹ W: 19, 393.

representerer brødet. Medan motstandarane meiner at "dette" representerer lekamen, slik at setninga vart ei konstatering av at Jesus heldt lekamen sin i hendene sine. Luther argumenterer ut i frå at subjektet "dette" i setninga vert teke, signa og brekt. Dette underbyggjer at subjektet her er brødet.

Luther argumenterer ut i frå Pauli ord om brød i mellom anna Fyrste Korintarbrev, kapittel 10. Mot dette har Henrik VIII hevda at dette ikkje provar noko, fordi Jesus her talar om brødet, som har vorte transsubstansiert til Kristi lekam, som vanleg brød, fordi dette var brød i utgangspunktet. I denne samanhengen viste Henrik VIII til språkbruken i 2. Mos 7, kor slangane i eit tilfelle vert kalla for stavar, fordi slangane var stavar før dei vart forvandla. Dette argumentet slår Luther hardt ned på. Han meiner at ein slik fridom i tolkinga av skrifta vil setja dørene på vidt gap for kjettarane til å omtolke skrifta og forme ho slik dei vil. Luther spør polemisk om dette òg gjeld for jomfru Maria? Vert ho kalla jomfru fordi ho var det tidlegare? Ei slik lettvind haldning til skrifta som Henrik VIII føreskriv, vil føre på ville vegar. Luther skriv:

*"So kann man viel hundert solche ungeheure Dinge aus der Schrift heraus bringen. Es ist nemlich der verkappte Thomist dem Arianischen Schwarm und Gesindel sehr gleich. Denn dieselben, wenn man mit klarer Schrift in sie drang, dass Christus Gott sey, sprachen nach eben der Koeniglichen und Englischen Spitzfindigkeit so lange Zeit vorher: Christus ist nur dem Namen nach Gott, nicht in der That: das ist, wird nur Gott genennt und gepriesen, ist aber nicht Gott geboren. Wie auch dieser neue Arianer laestern darf: Es heisse nur Brod bey Paulo, seyn aber kein Brod. So wird dieser grosssprecherische Sacramentvertheidiger die Manichaeer leicht vertreten, die den Worten Gottes die Sache selbst entzogen und dafuer einen Schemen gestellt haben."*¹³⁰

Her ser ein at Luther er uroa over eit tolkingsperspektiv som ikkje tek utgangspunkt i den konkrete og bokstavelege tydinga. Han er uroa for at ein skal kunne kome til å seie at Kristus berre er Gud i namnet, og at han ikkje vart født Gud. Dette kallar Luther å kaste terning med

¹³⁰ W: 19, 398-399. "Sic sescenta exempla monstri huius similia e scripturis produces. Nimirum Arrianam fecem et sentinam olet hic larvatus Thomista. Nam et illi, cum urgerentur scripturis evidentibus Christum esse deum, hac regia et Anglica acutie tanto ante tempore dixerunt: Christus nuncupative est deus, sed non vere, hoc est, dicitur seu vocatur deus, sed non nascitur deus, quo modo et hic novus Arrianus audet blasphemare, apud Paulum dici panem sed non esse panem. Sic et Manicheos facile tuebitur hic gloriosus assertor sacramentorum, qui verbis dei rem subtraxerunt et fantasma substituerunt." (WA: 10, II, 205).

Guds ord. Han spør så polemisk om kanskje òg brødforvandlinga berre er eit namn som ikkje avspeglar røyndomen. Dessutan skal den bokstavelege tydinga takast som eit truverdig vitnesbyrd om røyndomen og dei ontologiske realitetar. Kristus er ikkje berre Gud i namnet, men han er verkeleg Gud. Samstundes er Brødet, som er verkeleg brød, verkeleg Kristi lekam.

I skriftet sitt hadde Henrik VIII freista å stille Luther til veggs ved å gjere narr av den konkrete og bokstavelege tolkinga. Henrik VIII meiner at Luther dermed må meine at den himmelske Kristus er eit kveitebrød, sidan Kristus sa om seg sjølv at han var brødet frå himmelen, og må ein seie at Kristus var eit tre når han sa om seg sjølv at han var det sanne vintreet? Desse argumenta er dårlege, synes Luther. Etter Luthers meining viser Kristi egen utlegning at desse utsegna skal forståast på eit åndeleg vis. Kongen hoppar over regelen om rett skriftforståing og tolking ved å oversjå konteksten til teksten, og overser det som strid i mot tolkinga hans. Dessutan fordreiar han orda. Luther meiner at Paulus vert ståande uovertinneleg i sitt ord om at brødet som ein bryt gir del i Kristi lekam.¹³¹ Motstandarane klarar ikkje å gi prov for påstanden sin ut i frå noko skriftord, men fell alltid attende på sin grunnlause påstand.

Luther kjem med eit par metaforar for Kristi nærvere i brød og vin som han har nytta tidlegare: -samanlikninga med det glødande jarnet av eld og jarn, og Kristi to naturar. For Luther vert den aller verste påstanden at skaparen ikkje kan gå i sameining med det skapte. Dette undergreiv sjølv trua på inkarnasjonen, meiner han. Luther kjem òg her med kritikk av konkomitanslæra. Vi skal tru Kristi ord om at brødet og vinen er hans lekam og blod, men spekulasjonar om at guddommen er i sakramentet uttalar Luther seg kritisk til.

”Das allerbeste und recht Thomistische aber ist, welches man zuletzt erwehnen muss, da Herr Heinze unser Meister diese Ursache angibt, warum des Brod nicht mehr bleiben koenne: Weil kein Wesen wuerdig sey mit dem Wesen, so alles geschaffen, vermischt (oder vereinigt) zu werden. Hier mein Leser, bewundre die grossen Dinge der Thomistischen Weisheit. Erst haelt Herr Heinze davor, dass die Gottheit Christi im Sacrament an statt des Brodes komme und also das Brod weichen muesse, dass nicht ein so unwuerdig Wesen mit dem schoepffenden Wesen vermischt werde. Lieber! welcher Ketzer ist je so toll gewesen, dass er gelehrt hatte, es wurde das Brod in die

¹³¹ 1.Kor 10, 16.

Gottheit verwandelt? Hat nicht Heinze mit seinen Sauen und Eseln bisher gelehret, dass das Brot in den Leib verwandelt werde, nicht aber in die Gottheit? Oder wollen sie nur dem Leib und Blut Christi beylegen, dass sie ein schoepffendes Wesen heissen? Siehe, wohin die verruchte Tollheit die unseligen Seelen stuerze, wo sie einmal sich auf Luegen gruenden. Hernach sollte Luther auch bald auf diese artige Art zu schliessen zuern: Das Wesen ist unwerth, darum kann es nicht zu einen wuerdigern gefuegt werden. Nemlich in solchen Dingen hanget unser Glaube an der Wuerdigkeit und Unwuerdigkeit der Wesen? Lasst uns also schliessen, wie es die Thomisten an die Hand geben: dass Gott nicht Mensch sey, weil das menschliche Wesen unwerth ist, zu der hoheit solcher Majestaet gefuegt zu werden. Lasst uns leugnen, dass der Heilige Geist auch in die Herzen der Gerechten ausgegossen werde; (dass ich nichts sage von den Gottlosen, die gerechtfertigt werden sollen,) weil des Menschen Herz der Majestaet des Geistes ganz unwerth ist."¹³²

Luther spør dessutan om kvifor aksidensane er verdige nok, sidan thomistane seier at substansen er betre enn aksidensane. Kva vil Henrik VIII svare til dette? Jo her kann det ikkje vere snakk om andre argument enn: "es muss so seyn: ich bin Koenig."¹³³

"Wir haben also diesen Artikel, den ich doch vorher nicht so sehr oder aengstiglich durchtreiben wollen, nun auf das allervollkommenste bestaetiget, nemlich durch der Papisten eigene Saetze d. i. Luegen und Narrheiten und Gotteslaesterungen, dass wir nun ganz sicher seyn, es sey ein lauter Gedicht der gottlosen und blinden Thomisten, was sie von solcher Brodwandelung daher plaudern: Und dass man sich fest auf die wahren Worte Gottes verlassen muesse, da

¹³² W: 19, 403-404. "Optimum vero et pulcherrime Thomisticum est, quod ultimo et digne memorandum est, ubi dominus Henricus, Magister nostralis, eam causatur rationem, ne panis manere dicatur: Nempe quod nulla substantia digna sit misceri illi substantiae, quae creavit omnia. Hic, Lector, semel admirare Thomisticae sapientiae magnalia. Primum dominus Henricus sentit in sacramento divinitatem Christi succedere pani ideoque panem cedere debere, ne misceatur tam indigna substantia Creatrici substantiae. Obsecro, quis haereticus sic insanivit unquam, ut doceret panem in divinitatem converti? Nonne et ipse Henricus cum suis porcis et asinis docuerunt hactenus panem in corpus mutari, non in divinitatem? Aut nunquid tribuent corpori et sanguini Christi tantum, ut creatrix substantia dici possit? Vide, quorsum rotet furor impius mentes sacrilegas, postquam semel mendaciis niti coeperunt. Deinde et hoc festivissimum genus argumenti merito Lutherum moveret: Substantia est indigna, ergo non potest misceri digniori, scil. in his rebus fides nostra pendet in dignitate et indignitate substantiarum. Concludamus ergo autoribus Thomistis Deum non esse hominem, quod humana substantia indigna sit tantae maiestatis dignitati copulari. Negemus spiritum sanctum diffundi in corda etiam iustorum (ut taceam impiorum iustificandorum), quod lacerent cor hominis nimio sit indignum maiestate spiritus." (WA: 10, II, 207-208).

¹³³ W: 19, 405.

er in Paulo schlecht und rein heraus spricht: Das Brod, so wir brechen und essen, sey der Leib Christi.

Dass ich also gegen des Herrn Heinzen Unterricht nicht undankbar sey, will ich nun auch hinwieder meine Meynung verwandeln, und sage: Vorher habe ich gesagt, es liege nichts dran, man halte gleich so oder anders von der Brodwandlung, nun aber da ich die Grunde gesehen, die der Sacramenvertheidiger so schoen vorgebracht hat, schliesse ich: dass es gottlos und laesterlich sey, wenn einer saget: Das Brod werde verwandelt; hingegen Catholisch und gottselig, wenn man mit Paulo spricht: Das Brod so wir brechen ist der Leib Christi. Verflucht ist, wer anders sagt, und einen Buchstaben oder Puenctlein aendert, wenn es auch Herr Heinz, der neue und vortrefliche Thomist, selbst waere!''¹³⁴

Det verkar her altså som om disputten med Henrik VIII har fått Luther til å modifisere meiningane sine. Dersom vi skal tru på det Luther her skriv, har han vorte endå sikrere på at transsubstantiasjonen er vranglære, og har komi fram til at læra ikkje lenger bør tolererast. Årsaka til at Luther ikkje vil tolerere denne læra lenger er altså at han har sett kva argument motstandarane har komi med. Dette gjeld aller mest argumentet til Henrik VIII om at det skapte er for uverdigg til å romme Skaparen, noko Luther meiner òg råkar dogmet om at Kristus var ein person med sann guddommeleg og sann menneskeleg natur.

¹³⁴ W: 19, 405-406. "Habemus itaque hunc articulum, quamvis non anxie a me exactum antea, nunc multo confirmatissimum propriis Papistarum assertionibus, id est mendaciis et stulticiis et blasphemis, ut iam tutissimi simus merissimum esse impiorum et caecorum Thomistarum figmentum, quicquid blatterant de transsubstantiatione ista, esseque firmiter fidelibus verbis dei nitendum, ubi [1. Kor. 10, 16; 11, 23f.] in Paulo simpliciter et pure dicit, panem esse corpus Christi, quem frangimus et manducamus. Quare ne ingratus sim Magisterio domini Henrici, nunc muto et transsubstantiare volo meam sententiam et dico: Antea posui! Anmerkung ansehen / view note nihil referre, sic sive sic sentias de transsubstantiatione, nunc autem visis rationibus et argumentis assertoris sacramentorum pulcherrimis decerno impium esse et blasphemum, si quis dicat panem transsubstantiari, Catholicum autem et pium, si quis cum Paulo dicat: Panis, quem frangimus, est corpus Christi. Anathema sit, qui aliter dixerit et iota aut apicem unum mutarit, etiam si sit dominus Henricus, novus et eximius Thomista." (WA: 10, II, 208).

e) Om konkomitanslæra

Det er tilsynelatande eit paradoks i Luthers argumentasjon. På den eine sida argumenterer han ut i frå at Gud verkeleg vart menneske, og at Heilaganden vert gitt i hjarto åt dei kristne, for å understreke at Gud ikkje er bunden til å ikkje gå i sameining med uverdige skapte ting. Samstundes avviser Luther i dette skriftet at brødet skulle verte forvandla til den reine Guddomen. Likevel er Luther tilhengar av å tilbe sakramentet, og han understreka andre stader at Kristus er tilstade når hans lekam og blod er tilstade. Til dømes i skriftet *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi*:

*”Denn ich muß yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist. Seyn wortt liegen myr nicht, Und er von seynem leyb und blutt nicht gescheyden ist.”*¹³⁵

Luther avviser altså ikkje at Kristus er tilbedingsverdig tilstade i sakramentet, men han protesterer mot den mellomalderske konkomitanslæra. Konkomitanslæra utdjupar graden av omfanget av Kristi nærvere i sakramentet og seier noko om korleis dette skjer. Både Kristi lekam og blod (substansielt og aksidensielt), Kristi sjel og Guddom er i følge denne læra tilstade i både brødet og vinen. William av Champeaux (d. 1121) skal ha vore den fyrste som formulerte desse tankane, medan Richard Fishacre (d. 1248) er den fyrste som nyttar omgrepet *'concomitantia'* i denne samanhengen. Thomas Aquinas (d. 1274) tilpassa og nytta konkomitanslæra som eit aspekt i si lære om nattverden.¹³⁶ Thomas skiljer mellom det som er tilstade som eit direkte resultat av det sakramentale teiknet (*'ex vi sacramenti'*), og det som er tilstade gjennom den ”naturlege konkomitansen” (*'ex naturali concomitantia'*).¹³⁷ Forvandlinga av brød og vin skjer altså eigentleg til Kristi lekam og blod, men sidan Kristus verkeleg er ei uløysleg eining mellom lekam, blod, sjel og guddommeleg natur så vert mellom anna Kristi sjel og Guddomen indirekte nærverande gjennom den naturlege konkomitansen. Av den grunn vert likeins både Kristi lekam og blod nærverande i både

¹³⁵ WA: 11, 447.

¹³⁶ Megivern 1963: 238-240.

¹³⁷ Summa: 3a, q. 76, art. 1.

brødet og vinen. Sidan Guddomen framleis er sameina med Kristi lekam¹³⁸, må Guddomen alltid vere tilstade dersom Kristi lekam er tilstade.

Det er usemje mellom forskarane korleis ein skal forstå Luthers kritikk av konkomitanslæra. Hartmut Hilgenfeld¹³⁹ viser til ulike stader kor Luther understreka at heile Kristus er nærverande i sakramentet. Men han refererer til staden kor Luther polemisk spør om ikkje både englane og verda òg må vere til stade i sakramentet gjennom konkomitansen.¹⁴⁰ I følge Hilgenfeld er denne polemikken retta mot argumentasjonsmåten om at Heilaganden er i sakramentet gjennom konkomitans med Gud Fader. Luther meiner at sidan Gud har eit nært forhold til alle ting, kan denne slutninga føre til at alle ting er til stade i sakramentet, òg djevelen og helvetet. Hilgenfeld meiner med utgangspunkt i Luthers eiga inkarnasjonsforståing, at han skyt utanfor målet når han avviser konkomitanslæra. Hilgenfeld viser til at Luther argumenterer for Kristi menneskelege naturs del i guddommelege eigenskapar som eit døme på at realpresensen er mogleg. Hilgenfeld spør seg kvifor det motsatte er meir problematisk for Luther. Albrecht Peters¹⁴¹ legg vekt på at Luther meiner at heile Kristus er personleg til stade i sakramentet. Peters legg liten vekt på Luthers kritikk av innhaldet i konkomitanslæra. Tom G. A. Hardt¹⁴² meiner på si side at Luther ikkje vil lokalisere Guddomen til sakramentet, men at gjennom inkarnasjonen omfattar Guddomen òg den fysiske Kristi kropp. Hardt viser til at Luther, gjennom det *repletive* guddommelege nærveret over alt, meiner at Kristi person og guddom er til stade i sakramentet.¹⁴³ Altså ved å skilje mellom diffinitivt og repletivt nærvere meiner Hardt å unngå den påståtte inkonsekvensen som andre lutherforskarar meiner å finne i dette spørsmålet.

Lat oss så gå til kjeldene våre for å sjå korleis ein skal forstå Luther. I skriftet *Von anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi* frå 1523 ytrar han seg direkte mot konkomitanslæra, og kallar ho for ein ”draum”:

”Es haben sich auch viel hie bekummert, wie die seele und der geyst Christi, darnach die gottheyt, der vater und der heylige geyst ym sacrament sey. Ist wunder, das sie nicht auch die Engel und die wellt tzu letzt hyneyn gedrungen

¹³⁸ ”divinitas corpus assumptum nunquam deposuit”. (Summa: 3a, q. 76, art. 1).

¹³⁹ Hilgenfeld 1971: 376-385.

¹⁴⁰ WA: 11, 449.

¹⁴¹ Peters 1960: 105-113.

¹⁴² Hardt 1971: 197-209.

¹⁴³ Hardt 1971: 197-209.

haben. Das sind alles gedancken muessiger seelen unnd lediger hertzen, die ynn dißem sacrament der wortt und werck gottis vergessen unnd begeben sich auff yhre gedancken und wortt. Yhe eynfeltiger du an den wortten bliebest, yhe besser dyrs were. Darumb laß yhre trewme faren: Concomitanter, per concomitantiam und was sie mehr hie von sagen, und bleyb du darauff:

*Erstlich, das du die wortt fassest: 'Das ist meyn leyb, der fur euch geben wirt' &c.. Da iß und trinck und neere deynen glawben. Nym darnach den leyb und blutt datzu tzum wartzeychen solcher wortt gottis. Und sprich: myr ist nicht befohlen tzu forschen noch tzu wissen, wie gott vater, son, heyliger geyst oder Christus seel ym sacrament sey, Myr ist gnug, das ich weyß, wie das wort, das ich hore, und der leyb, den ich neme, ist warhafftig meyns herrn und gottis. Laß die spitzen und glawblosen Sophisten nach solchen ungruendtlichen dingen trachten und die Gottheytt yns sacrament betzaubern. Den leyb, den du nympt, das wortt, das du hoerist, ist des, der alle wellt ynn seyner handt begreyfft und an allen enden ist, Da las dyr an benugen.'*¹⁴⁴

Her kjem det altså fram at di meir einfelt ein held seg til Kristi innstifting, di betre er det. Det er verdt å merkje seg at Luther her skriv at ein ikkje skal forske på *korleis* Gud Fader, Son og Heilagande eller Kristi sjel er i sakramentet. Luther skriv at for honom er det nok å vite *korleis* ordet han høyrer og lekamen han tek, sanneleg er lekamen og ordet til hans Herre og Gud. Men å trylle Guddomen inn i sakramentet er ein tanke utan grunnlag som ein skal la rasjonalistiske og trulause sofistar ha i fred. Luther meiner at ein skal vere nøgd med å vite at lekamen og ordet, er lekamen og ordet til Han som heldt heile verda i si hand, og er over alt.

Det verkar som om det ovanståande sitatet styrker teorien til Hardt. Det verkar som om Luther meiner at han er nøgd med å vite at lekamen er Guds lekam, og at Gud er over alt. Hardt har jo meint at ein skal forstå Luthers kritikk mot konkomitanslæra som ei nekting for at Guddomen er diffinitivt tilstade i sakramentet, men at Han er der repletivt, slik Han er over alt. Men Luther nemner ikkje her det nominalistiske skiljet mellom diffinitivt og repletivt nærver. Han argumenterer ikkje ut i frå ein filosofisk teori, men det filosofiske skiljet mellom ulike vis å vere til stade på kan vere ein del av forståingshorisonten Luther hadde når han kritiserte med andre argument.

¹⁴⁴ WA: 11, 449-450.

Konkomitanslæra vart nytta som legitimering for å kunne berre gje brødet til lekfolket, og ikkje vinen på grunn av sølefare og aukande skilje mellom lekfolket og dei geistlege. Ein lærte at heile Kristus var tilstade i brødet gjennom konkomitansen. Dette er nok ein av årsakane til Luthers kritikk av konkomitanslæra. Han var ein sterk talsmann for at alle skulle få både Kristi lekam og blod alltid. Dette var truleg ikkje (i det minst ikkje primært) på grunn av at han tvilte på om ein fekk like mykje gjennom berre brødet, men fordi lydnaden til Kristi innstifting var ufråcomeleg for Luther.¹⁴⁵ For Luther er òg konkomitanslæra menneskeleg spekulasjon om det heilage mysterium. Ein skal einfelt bøye seg for Kristi klare befaling og ikkje gå vidare med fornufta.

Men Luthers kritikk av konkomitanslæra går inn på meir grunnleggjande sider enn kva ho legitimerer i liturgien og at ho er menneskeleg unyttig spekulasjon. Det verkar difor som at Peters legg for liten vekt på Luthers kritikk mot innhaldet i konkomitanslæra. Luther kritiserar som vi har sett kongen av England for å ha skrive at brødet vert forvandla til Skaparen/Guddomen. Dette trass i at han argumenterer mot transsubstansiasjonslæra fordi ho føreset at det er naudsynt at brøds substansen forsvinn for at ikkje Kristus skal verta sameina med noko uverdige. Luther understrekar at Gud står fritt til å gå inn i sameining med det uverdige, og han meiner at ein argumentasjon om at fjerning av brødet er naudsynt undergreiv inkarnasjonslæra. Han understrekar altså Guds verkelege inkarnasjon i mennesket Jesus Kristus, og trekk ofte parallellar mellom inkarnasjonen og Kristi realpresens i nattverden. Luthers kritikk av konkomitanslæra bør difor forståast i høve til hans elles sterke vektleggjing av sameininga mellom menneske og Gud, inkarnasjonen og nattverden.

Luther kritiserar forståinga av at brødet vert forvandla til Guddomen. Det er verdt å merkje seg at denne framstillinga truleg ikkje råkar Thomas Aquinas' konkomitanslære, som nettopp ikkje er eit nærvere som kjem direkte i stand gjennom forvandlinga. Det utvida omfanget av Kristi nærvere som kjem i stand gjennom konkomitansen er indirekte i høve til forvandlinga. Og medan det substansielle nærveret av Kristi lekam og blod har ein metafysisk karakter, har dei aspekta som får nærver gjennom konkomitansen endå lågare grad av realistisk betont nærver. Nominalismen og Luther tolkar Thomas' tankar om Guddomens nærver mykje meir realistisk enn Thomas sjølv. Ockham avviser av den grunn Guds nærver i sakramentet som

¹⁴⁵ *„dennoch ists war, das ich nicht so viel unter einer gestalt als unter beiden empfahe. Denn unter einer gestalt empfahe ich den halben und verderbten befehl Christi“* (WA: 39, I, 24).

ein del av konkomitansen. Når den thomistiske relasjonsforståinga av Gud i sakramentet vert byta ut med det nominalistiske fokuset på Guds egeneksistens, vert Gud utelatt frå konkomitansen, ettersom Guds urørlegdom stend på spel.¹⁴⁶

Luther som i stor grad stend i den nominalistiske tradisjon kan ha forstått nærveret av Guddomen meir realistisk enn det Thomas moglegvis hadde tenkt. Og sjølv om Luther legg vekt på eininga mellom Gud og menneske i Kristus, og Guds verknad gjennom skapte middel, vil han kvi seg for ei forståing av sakramentet om at brødet vert forvandla til Gud sjølv. (*”das Brod in die Gottheit verwandelt”*). Særleg i den nominalistiske tenking er Guds suverenitet og fridom i høve til naturlovane vektlagt sterkt. Det er difor ikkje rart at Luther reagerer på det han truleg oppfattar som ei innesperring av den allmektige Gud i det konsekrerte brødet.

Frå Luthers synspunkt er Kristi lekam svært realistisk sett til stade. Han nyttar det nominalistiske omgrepet ’diffinitiv’ om det presentiske modus til Kristi lekam i sakramentet. Å vere diffinitivt til stade er eit handgripeleg, men ikkje-avgrensbart vis å vere til stade på ein avgrensbar stad. Kristus var tilstade på eit slikt vis då han hadde kroppsleg utsjånad og var avgrensa i rom, men kunne gå gjennom stengde dører. Det ’repletive’ verensmoduset er det reine guddommelege viset å vere til stade på, dette kan ikkje avgrensast til å gjelde på ein stad framfor andre. Luther kan difor truleg vanskeleg sjå føre seg at heile Guddomen vert lokalisert til sakramentet på same vis som Kristi lekam og blod.

Samstundes meiner Luther at Kristi lekam er guddommeleg i seg sjølv. Kristi lekam var verdig vår æring, sjølv når Han låg daud i grava.¹⁴⁷ Kristi lekam kviler i den personlege sameininga i Kristus. Luther understrekar Kristi lekam som ei verkeleg eining med Kristi person, ikkje eit reint ”eigarforhold”. For Luther er lekamen opphøgd i seg sjølv, og treng inga konkomitanslære for å legitimere tilbedinga av sakramentet, slik Thomas gjer det.

I følge konkomitanslæra kjem alle aspekta ved Honom til stade der lekamen er substansielt nærverande på grunn av at Kristus er ei evig ubryteleg eining. Den naturlege konkomitans er

¹⁴⁶ Hardt 1971: 198-199.

¹⁴⁷ *”Denn ich muß yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist. Seyn wortt liegen myr nicht, Und er von seynem leyb und blutt nicht gescheyden ist. Und da er ym grabe todt lag, war er dennoch Christus unnd seyner ehre werdt, da doch keyn blutt mehr ynn yhm war. Item, muessen wyr uns doch unternander ehren und ehrbieten, wie Paulus Ro. 12. leret, umb Christus willen, der geystlich ynn uns wonet durch den glauben.”* (WA: 11, 447).

altså ein konsekvens av at ein slags fysisk naturlov som seier at der ein del av Kristus er, er heile Kristus til stade på grunn av konsekvensen av "eininga Kristus". Men Luther legg vekt på at det sakramentale nærveret ikkje er underlagt slike fysiske lovar i "eininga Kristus". Luther meiner truleg at omfanget av Kristi realpresens avhenger av Kristi *vilje* framfor implikasjonar knytt til Kristi *vesen*. Luther ynskjer ikkje å nytte fleire teoriar om Kristi realpresens enn å fokusere på Guds fridom i høve til naturlovane og våre rasjonelle forventningar. Det er Kristi frie frelsesvilje som gjer Han nærverande i sakramentale gåva, og ikkje ein naturleg og passiv bieffekt av Kristi vis å vere til på. Dette er truleg så nær eit svar på årsaken til Luthers kritikk av konkomitanslæra ein kan koma i denne oppgåva. Som Hilgenfeld kan ein i utgangspunktet undrast på om ikkje Luther bryt med si eiga forståing av det nære tilhøvet mellom guddommeleg og menneskeleg i inkarnasjonen. Den ovannemnte grunnen om at han såg på sakramentet ut frå Kristi vilje framfor implikasjonar til Kristi vesen, er ein tanke som kan gjere Luthers kritikk lettare å forstå. På hi sida byggjer Luther tankane om *communicatio idiomatum* på nettopp implikasjonar ved Kristi vesen. Men det må seiast at Luther ikkje ser på denne tenkinga som ei fastlagt lære om nattverden, men nyttar *comunicatio idiomatum*-tankegangen som eit vis å argumentere for at Kristi realpresens ikkje er umogeleg, overfor Zwingli og andre. (Sjå kapittel 3.1.2 d)).

I forskingslitteraturen er det usemje om kva eigentleg Luther meinte med sin kritikk av konkomitanslæra, og kor djuptgripande denne kritikken går inn på innhaldet i ho. Det er ikkje mogleg å kome med ei meir utfyllande framstilling av Luthers syn på konkomitanslæra enn det eg no har gjort her. Kjeldematerialet til denne oppgåva gjev ikkje eit klarare svar enn dette.

2.2.3 Samandrag

I dette skriftet, som i *De captivitate* går Luther hardt ut mot den romerske læreautoritet. Han meiner at dei ikkje møter han med argument, men berre viser til læreautoriteten i kyrkja. Han forklarar at det ikkje er noko grunnlag i dei nytestamentlege skriftene for pavedømmet. Luther medgir at han har hatt ei viss utvikling i si tenking, men at han alltid har lært det same om dei bibelske sentrale tema sidan han byrja å skrive. Luther definerar eit sakrament som ein løynd ting som berre kan skjønast i tru. Eit sakrament er òg ein lovnad med eit tilhøyrande teikn som verkar til nåde. Luther kritiserar at transsubstansiasjonslæra vert sett på som ei trussanning, og han argumenterer mot ho ved å stille Ambrosius opp mot Thomas. Luther viser til dei bibelske tekstane som viser Kristi innstifting av nattverden. Luther meiner at tekstane viser at det unekteleg er sant brød, og reagerar kraftig på Henrik VIII si freisting på å undergrave bibeltekstens enkle og grammatiske meaning for at transsubstansiasjonslæra skal passe inn. Luther meiner at ei slik tilnærming til teksten set døra på vidt gap for kjettarane, dersom ein ikkje skal tru det teksten seier, til dømes at Kristus verkeleg er Gud. Luther skriv at han ikkje er utan takksemd ovanfor kong Henrik VIII. Dette fordi Luther gjennom honom har innsett at han må skifte meaning. Frå å meine at transsubstansiasjonslæra er ei mogleg forståing, vil Luther no utelukke denne forståinga av realpresensen. Dette fordi Henrik VIII har nytta ein argumentasjon, som etter Luthers meaning, spenner beina under trua på inkarnasjonen. Fordi Henrik VIII hevdar at transsubstansiasjonen er naudsynt for at ikkje skaparen skal verte blanda med sitt uverdige skaparverk. Her ser vi altså at Luther argumenterer kristologisk mot transsubstansiasjonslæra. I tillegg kritiserer Luther konkomitanslæra. Han er kritisk til å snakke om at Guddomen er i sakramentet på same vis som Kristi lekam. Han oppmodar til einfelt tru utan speulasjonar, og at ein skal vere nøgd med å få Guds lekam, og vite at det er Han som er over alt og heldt verda i si hand. Luther vil forstå realpresensen ut i frå Kristi openberra vilje, ikkje gjennom implikasjonar knytt til Kristi vesen.

3 Luthers vedkjenning av Kristi realpresens

3.1 Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis

Om Kristi nattverd, vedkjenning (1528)

3.1.1 Om skriftet

Skriftet *Om Kristi nattverd* gjekk i trykken i februar 1528, og kom ut same vår.¹⁴⁸ Skriftet er det siste og største skriftlege verk i striden om nattverden mot dei Luther kalla for ”svermarar” og ”himmelske profetar”. I 1524/25 fekk Luther utgitt skriftet *Wieder die himmlische Propheten, von den Bildern und Sakrament*. Dette var det sentrale skriftet i den fyrste striden om sakramenta mot dei som hadde eit spiritualistisk syn på skrift og sakrament. Ein av dei ”himmelske profetane” var Andreas Bodenstein av Karlstadt, ein tidlegare kollega av Luther frå Wittenberg. *Mot dei himmelske profetane* gjorde synleg ein teologisk forskjell, og verka til konfesjonell splitting, mange stader for all ettertid.

Ulrich Zwingli (1484-1531) var ein viktig reformator som var Luthers motstandar mellom anna i sakramentssynet. Zwingli hadde i 1524 vorte kjent med ei ny tolking av innstiftingsorda, som var påfunne av Cornelius Hoen. Han meinte at den rette forståinga av verbet ’er’ i ’dette er min lekam’ er ’tydar’. Dette la truleg grunnen for Zwinglis usemje med Luther. Våren 1527 kom Zwinglis innlegg mot Luther ut: *Amica exegesis, id est, expositio eucharistiae negotii* (Ei venleg utgreiing om nattverdproblemet). Luthers motsvar fekk namnet *Dass diese Wort Christi ’Das ist mein Leib’ noch fest stehen, wieder die Schwarmgeister*. Dette skriftet kom ut i 1527. Innan kort tid fekk Luther eit motsvar frå Zwingli. Luther produserte ikkje fleire skrifter i denne saka før *Om Kristi nattverd*. Luther leid av sjukdom i 1527, hadde ein vanskeleg familiesituasjon, og vart tynga av eit sterkt

¹⁴⁸ ML.Verke: 5, 59.

arbeidspress. Men likevel kom *Om Kristi nattverd* ut i 1528 som den største og siste replikken i Luthers kamp mot ei forkasting av Kristi realpresens i brød og vin.¹⁴⁹

Etter utgivinga av *Om Kristi nattverd* kom Zwingli og Økolampad med eit nytt felles motsvar: *Über D. Martin Luthers Buch, Bekentnuss genant*.¹⁵⁰ Det var eit poeng for desse å syne at dei stod samla mot Luther. Luther og motstandarane kom saman til religionssamtale på slottet i Marburg i 1529. Nattverdsstriden hindra fullt fellesskap mellom dei protestantiske byane og fyrstedømmet, og det var verkeleg ynskjeleg med ei samanslutning fordi dei trengte sårt eit protestantisk forsvarssamband mot keisarmakta. Trass i politisk press kom aldri Luther og Zwingli til semje om spørsmålet om Kristi realpresens i nattverden.

Skriftet *Om Kristi nattverd* har hatt mykje å seie i luthersk læretradisjon. Både Schwabacherartiklane frå 1529 og Den augsburgske vedkjenning frå 1530 vart påverka av Luthers trusvedkjenning i slutten av skriftet. I Konkordieformelen frå 1577, som skulle samle lutheranerane, er Luthers store nattverdsskrift sitert oftare enn noko anna skrift.¹⁵¹

Skriftet er delt inn i tre delar. I den fyrste og største delen legg Luther vekt på å svare kritikarane og avvise påstandane til Zwingli, Økolampad, Schwenckfeld og Krautwald. Han har dessutan eit eget avsnitt med kritikk av mellomalderteologen Wycliff. I den andre delen tek han for seg dei bibelske prova gjennom synoptikarane og Paulus. Den tredje delen er ei kort vedkjenning av hovudpunkta i den kristne tru, med ei avgrensing mot det han ser på som gammalt og nytt kjetteri.

3.1.2 Innhald: Vedkjenning av Kristi realpresens

I framstillinga av dette skriftet vil eg vektleggje det som er relevant for oppgåvetemaet mitt i vid forståing. Det vil seie at ikkje alt innhald i skriftet vert teke med i framstillinga mi, sjølv om det kan vere kvantitativt sterkt til stade i *Om Kristi nattverd*.

¹⁴⁹ ML.Verke: 5, 58-60.

¹⁵⁰ ML.Verke: 5, 60.

¹⁵¹ ML.Verke: 5, 60.

Luther tek til med å skrive at han eigentleg reknar det som nyttelaust å skrive fleire bøker mot vranglærarane. I så måte er det nok med dei to bøkene han allereie har skrive. Kommentar: Det må vere desse to skriftene han meiner: *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525) og *Dass diese Worte Christi: "das ist mein leib" noch feststehen. Wider die Schwarmgeister* (1527). Han skriv at når han likevel skriv enno eit skrift mot vranglæra om nattverden så er det for å forklare denne trusartikkelen¹⁵² betre, og styrke dei svake i trua.

Det er tydeleg kor grunnleggjande nattverden er for Luther. Han skil mellom Kristi lidingar som føreliggjande hending og nyttegjerings av Kristi lidingar. Kristi lidingar har skjedd ein gong for alle på krossen, men det kjem ikkje til nytte dersom dei ikkje vert utdelt og teke i bruk. Dette skjer berre gjennom ord og sakrament. Kommentar: Her ser vi altså at mellom anna nattverden er heilt naudsynt for å bringe Kristi rettferdiggjerande gjerning nærverande og aktualisert inn i menneskelivet.

*"Denn Christus leiden ist wol nu(e)r ein mal am creutz geschehen Aber wem were das nu(e)tz wo es nicht ausgeteilet angelegt vnd ynn brauch bracht wurde? Wie sols aber ynn brauch komen vnd aus geteilet werden on durchs wort vnd sakrament?"*¹⁵³

a) Mot mangfaldige symbolistiske tolkingar

Luther åtvarar mot det han kallar for sekter og partisplitting med ulik teksttolking. Dersom Kristi ord ikkje er sikre og klare, har ein ikkje Kristi ord. Usemje mellom vranglærarane er eit teikn på at Satan er på ferde. Luther peikar på at dei som ikkje er samd i nattverdsforståinga hans er splitta mellom kvarandre. Dette gjeld særskilt i tolkinga av setninga: "Dette er min lekam". Blant "svermarane" og "dei himmelske profetane" er det ulike syn på korleis det påpekande pronomenet og verbalet skal forståast. Nokon meiner at "lekam" tydar "teiknet på min lekam". Nokon meiner at ordet "dette" peikar på den naturleg tilstadeverande lekamen til Kristus. Andre at ordet "er" tydar det same som "symboliserar". Mot dette ønskjer Luther å

¹⁵² "den artickel" (ML.Stud: 4, 27).

¹⁵³ ML.Stud: 4, 63-64.

vise at desse tolkingane til dømes strid mot vanleg språkbruk og grammatikalske reglar. Han skriv mellom anna at dersom ein lovpriser Herren og seier: ”Kristus er ein blome”, så har ordet ”blome” fått eit nytt meiningsinnhald. Det er ikkje rett å seie at Kristus symboliserer ein blome, men at han *er* ein blome. Sjølv om han er ein annan type blome enn den naturlege. Luther viser ei rekkje døme på metaforar som peikar mot Kristus, og ikkje omvendt.

Luther kritiserar motstandarane sine for å ikkje ta teksten på alvor slik han stend. Difor har motstandarane konfrontert Luther med omtala av Kristi realpresensens ”i og under” brødet som òg å vere i strid med innstiftinga i skrifta. Til dette skriv Luther at talemåten ”i og under” ikkje kan fordømmast, fordi ein med slike ord vedkjenner at Kristi lekam er sant til stade i nattverden.¹⁵⁴ Men Luther går med på at dersom det er så viktig for motstandarane at ein ikkje kan seie ”i og under”, så er han viljug til å slutte å bruke desse omgrepa, og berre seie ”dette er min lekam” som det stend i skrifta. Men då får òg motstandarane følgje teksten som han står.

*”Vnd wo man vns so genaw wolt suchen vnd solte so grosse macht dran liegen
odder beweiset wu(e)rde das der text <das ist mein leib> nicht leiden ko(e)nne das ich
anders wo spreche ym abendmahl ist Christus leib. So sind wir bereit vnd wo(e)llens
widderufft haben das nicht also reden sey sondern schlecht vnd einfeltig Das ist mein
leib wie die wort da stehen.”¹⁵⁵*

Luther vil likevel halde fram med å nytte preposisjonane ”i” og ”under”. Dei er andre ord enn det som vert nytta i skrifta, men dei stadfestar det skrifta seier.

b) Konsekrasjon

I følgje Luther kan Zwingli medgi at Kristus gav lekamen sin under den fyrste nattverden, men ikkje at Kristi lekam kjem til stade når andre seier dei same orda. Zwingli meiner at det på same vis ikkje vert ljost dersom ein seier ”det verte ljøs”, sjølv om det vart ljost når Gud talte, i følgje skrifta. Zwingli skil mellom det i nattverdsinnstiftinga som er påbod om å gjere

¹⁵⁴ ML.Stud: 4, 32.

¹⁵⁵ ML.Stud: 4, 32.

noko (*heissel/heisse wort*), og det som berre fortel om det som vart gjort (*thettel/thatlich wort*).¹⁵⁶ Hermed vert Kristi påbod ”gjer dette til minne om meg” skilt frå andre delar av innstiftinga. Luther spør så retorisk om desse handlingsorda til Kristus er sanningsord eller løgnord? Han svarar sjølv at dei sjølv sagt er sanningsord. Kristi ord er ikkje etterord, men eit maktord som skapar det det nemner.

*”Denn es sind thetel wort die Christus auffs erste mal redet vnd leugnet nicht da er spricht Nemet esset das ist mein leib etce(tera). eben so wol als son vnd mond da stund da er sprach Gen(n). 1. Es sey sonn und mond vnd war kein lu(e)gen wort So ist sein wort freylich nicht ein nachwort sondern ein machtwort das da schaffet was es lautet.”*¹⁵⁷

Luther meiner at innstiftingsorda er bodord som dei kristne har vorte pålagt å gjera etter. Det må vere verkekraftige ord, for Kristus kan ikkje ha pålagt oss å ljuge. Krafta til å gjere Kristi lekam nærverande er ikkje i menneska, men i Guds påbod som han har bunde til vår tale.

*”Wenn sie nu fragen Wo ist die Kraft die Christus leib ym abendmahl mache wenn wir sagen das ist mein leib? Antwort ich Wo ist die krafft das ein berg sich hebe vnd yns meer werffe wenn wir sagen Heb dich vnd wirff dich yns meer? freylich ist sie nicht ynn vnserm sprechen sondern ynn Gottes heissen der sein heissen an vnser sprechen verbindet.”*¹⁵⁸

Luther legg vekt på at konsekrasjonen til Kristi lekam og blod skjer uavhengig om personen som feirar nattverden trur eller ikkje. Dette fordi alt byggjer på Kristi ord og ikkje på menneskeleg heilagdom. Difor skal vi vere trygge. *”Darumb mu(e)ssen nicht von no(e)ten den glauben haben die dis Abendmal handeln”*¹⁵⁹ Ordet *”handeln”* er i denne samanhengen eit synonym for konsekrasjon.¹⁶⁰ Vi ser altså at konsekrasjonen for Luther er ein del av nattverden. Dette ser vi òg seinare i skriftet i samband med argumentasjonen mot Økolampad. Her konstaterer Luther at svermarane ikkje konsekrerer nattverden, og spør retorisk om det

¹⁵⁶ ML.Stud: 4, 51.

¹⁵⁷ ML.Stud: 4, 51.

¹⁵⁸ ML.Stud: 4, 54.

¹⁵⁹ ML.Stud: 4, 58.

¹⁶⁰ ML.Stud: 4, 58 note 520.

ikkje er betre at dei bed eit Ave Maria enn å lese den usikre innstiftingsteksten som dei ikkje er samde i tydinga av.

*”Denn weil vnser schwermer nicht Consecriern odder darmen vnd doch so zweiuellhafftig yrrig vneins vnd finster vber dem text sitzen were es gut das sie dem exempel nach an stat des vngewissen texts auch ein Aue Maria betten”*¹⁶¹

c) Kristi lekam må ikkje vere synleg, sjølv om han er tilstade

Luther skriv at motstandarane hans meiner at Kristi lekam må vere synleg dersom det skal vere tale om verkeleg lekam. Dei har òg ei lokal, fysisk forståing av at Kristus er lokalt til stade på ein avgrensa stad i det himmelske rike. Dei viser til dei nytestamentlege tekstane som seier at Jesus reiser bort frå verda. Til dømes viser dei til teksten frå Matt 26, 11: *”Dei fatige hev de alltid hjå dykk, men meg hev de ikkje alltid.”* Mot dette argumenterar Luther at Kristi lekam kan vere nærverande sjølv om det ikkje er i den same form som naturleg menneskekropp. Luther kritiserar Zwingli for å vere ulogisk når han utelukkar Kristi lekamlege nærvere ut i frå at det ikkje er ein synleg kropp til stade.

*”Christus ist nicht bey vns wie die armen sterblich und weltlich Darumb können sie damit noch nicht auffbringen das vnser verstand widder die schrift sey sondern es ist Zwingelsche Logica substantiam pro accidente Quod pro qualiter zu brauchen als wenn ich spreche Christus ist etlicher gestalt nicht ym abendmahl drum ist er leiblich nicht drynnen.”*¹⁶²

Her kritiserar Luther Zwingli for å vere ufornuftig, fordi han tenkjer på substansen som aksidens, og 'at noko er' vert forveksla med 'korleis det er'. (*”...substantiam pro accidente Quod pro qualiter...”*). Luther meiner altså at Kristi lekam kan vere til stade utan at ein kan påvise det gjennom synlege kjenneteikn. Her argumenterar han for dette gjennom å vise til det tradisjonelle ontologiske skiljet som til dømes transsubstansiasjonslæra byggjer på. Dette er eit skilje mellom den substansielle kjerna ved ein ting og dei fysiske attributtane eller

¹⁶¹ ML.Stud: 4, 136-137.

¹⁶² ML.Stud: 4, 67.

aksidensane som denne tingen har. Denne forståinga av røyndomen gjer det mogleg å argumentere for at Kristi lekam kan vere til stade utan at den naturlege kroppens synlege aksidensar viser seg. Det er interessant å merkje seg at Luther nyttar dette skiljet sjølv om han fleire stader kritiserar transsubstansiasjonslæra. Det er tydelegvis ikkje skiljet mellom substans og aksidensar som er det verste problemet med transsubstansiasjonslæra. Det er likevel ikkje sikkert at Luther med dette går inn for at røyndomen må eller bør forståast etter skiljet substans-aksidens. Han nyttar dette skiljet i denne samanhengen, for å vise ovanfor Zwingli at det er tenkjeleg at Gud kan la Kristi lekam vere til stade utan å vere synleg tilstade som ein vanleg naturleg lekam.

d) Kristi lekam kan vere i himmelen og i nattverden på same tid

Luther skriv at dei to hovudargumenta han har gått til åtak på er at kjøtet ikkje nyttar noko for frelsa, og at Kristus er ved Guds høgre hand, lokalt/stadleg sett, og difor ikkje kan vere nærverande i nattverden. Mot dette hevdar Luther at når bibelen seier at Kristus er ved høgre handa åt Faderen, så tydar det ikkje at han er avgrensa til ein romleg plass i himmelen og ikkje kan vere andre stader. Luther skriv at han synte ovanfor motstandarane at gjennom Kristi guddom får òg Kristi menneskelege natur del i guddommelege eigenskapar (*communicatio idiomatum*). Det vil seie at der kor Gud er, må mennesket Kristus òg vere. Sidan Gud er over alt, er altså òg mennesket Kristus over alt. Kommentar: Dette er kalla for *ubiquitetslæra*, og byggjer på ei vektlegging av personeininga i Kristus. Det er viktig for Luther å vise at Gud verkeleg vart menneske i inkarnasjonen.

”Denn das ich beweisete wie Christus leib allenthalben sey weil Gotts rechte hand allenthalben ist das thet ich darumb ’wie ich gar o(e)ffentlich daselbst bedinget’ das ich doch ein einige weise anzeigete da mit Gott vermo(e)cht das Christus zu gleich ym hymel vnd sein leib ym abendmal sey vnd vorbehielt seiner go(e)ttlichen weisheit vnd macht wol mehr weise dadurch er dasselbige vermo(e)cht weil wir seiner gewalt ende noch mas nicht wissen”¹⁶³

¹⁶³ ML.Stud: 4, 79.

Her kjem det fram at Luther sette fokus på at Kristi lekam er over alt, fordi han ville vise ovanfor motstandarane at det i det minste finnes eitt vis som det er mogleg for Gud å la Kristus vere til stade i himmelen samstundes som han er nærverande i nattverden. Men Luther seier ikkje at dette er det eine viset som Kristus er nærverande på i nattverden. Han skriv at han med dette ikkje vil avgrense korleis det er mogleg for Gud å vere til stade på. Argumentet om Kristi *ubiquitet* er eit prov som Luther vonar at til og med Zwingli skal kunne godta, altså at det er mogleg for Kristus å vere i himmelen samstundes som han er i nattverden. Men Luther seier ikkje at det er slik Kristus er til stade i nattverden framfor andre formar å vere til stade på. Dette ville truleg heller ikkje ha harmonert med Luthers vektlegging av konsekrasjonen.

I følge Luther argumenterer motstandarane hans mot læra om at Kristi menneskelege natur er til stade over alt, ved å splitte Kristus. Zwingli argumenterer med at der skrifta talar om Kristus, kan det av og til vere berre ein av naturane som det er tale om. Dessutan kan det av og til vere tale om den menneskelege natur når den guddommelege vert nemnt og omvendt.¹⁶⁴ Desse freistar å vise at det som gjeld for den menneskelege naturen ikkje alltid gjeld for den guddommelege, og omvendt. Luther legg stor vekt på personeininga, for å halde fast ved frelsa som Guds verk, at Gud sjølv leid på krossen. For Luther er inkarnasjonen ei verkeleg sameining av det guddommelege og det menneskelege i Kristi person. Desse naturane kan ikkje skiljast frå kvarandre. Der ein kan seie at Gud er, må ein òg seie at mennesket Kristus er. Luther skriv at for dei enkle menneska kan ein vise fram likinga om at menneskelegdomen er nærare sameina med Gud enn huda er nær kjøtet vårt, og nærare sameina enn kropp og sjel.¹⁶⁵ Luther reagerar svært kraftig mot Zwinglis meiningar om at det som gjeld for den eine naturen til Kristus ikkje med naudsyn gjeld for den andre. Luther slår på stortromma og erklærer at Zwingli med dette spenner bein under den grunnleggjande trussanninga at Guds Son har døydd for oss. Luther skriv at han frå no av held Zwingli for å vere ein ikkje-kristen, og er verre no enn då han var romersk ”papist”. Han understrekar at han ikkje vil identifiserast med Zwinglis lære.

”Nu leucket der Zwingel nicht allein diesen ho(e)hesten no(e)ttigsten artickel ’das Gottes son fur vns gestorben sey’ Sondern lestert dasselbige dazu... (...) Ich bekenne fur mich das ich den Zwingel fur einen vnchristen halte mit aller seiner lere denn er

¹⁶⁴ ML.Stud: 4, 80ff.

¹⁶⁵ ML.Stud: 4, 92.

helt vnd leret kein stu(e)ck des Christlichen glaubens recht vnd ist erger worden sieben mal denn da er ein Papist war (...) Solch bekendnis thu ich auff das ich fur Gott vnd der welt entschu(e)ldigt sey als der ich mit Zwingels lere nicht teilhafftig bin noch sein wil ewiglich.¹⁶⁶

Luther oppsummerar kvifor han ikkje kan gå med på at Kristi naturar vert splitta eller at Kristus skulle vere hindra frå å vere i nattverden fordi han er i himmelen.

”Meine gru(e)nde darauff ich stehe ynn solchem stu(e)cke sind diese Der erst ist dieser artickel vnsers glaubens Ihesus Christus ist wesentlich natu(e)rlicher warhafftiger vo(e)lliger Gott vnd mensch ynn einer person vnzurtrennet vnd vngeteilet. Der ander das Gottes rechte hand allenthalben ist. Der dritte das Gottes wort nicht falsch ist odder lu(e)gen. Der vierde Das Gott mancherley weise hat vnd weis etwa an einem ort zu sein vnd nicht allein die einige da die schwermer von gauckeln welche die Philosophi Localem nennen Denn die Sophisten reden hie von recht da sie sagen Es sind dreyerley weise an eim ort zu sein Localiter odder circumscripitive Diffinitive Repletive ”¹⁶⁷

I tillegg til dei lærepunkta som allereie er nemnt vert truverd det til Guds ord sett opp som punkt nummer tre. Punkt nummer fire kjem med noko nytt. Her skriv han at Gud har mange vis å vere til stade på, og nyttar tradisjonell nominalistisk skolastisk filosofi til å vise at det finnes tre ulike vis å vere til stade på:

-Localiter/circumscriptive: er det avgrensbare og naturlege viset å vere til stade på. Dette er som til dømes vatn eller vin er til stade i eit fat.

-Diffinitive: er eit ikkje-avgrensbart vis å vere til stade på ein avgrensbar stad. Dette gjeld til dømes for englane, åndane, Kristus når han gjekk gjennom stengte dører og det gjeld for Kristi nærvere i brød og vin.

”Eben also ist vnd kan auch Christus ym brod sein ob er gleichwol daneben sich kan begreiflich vnd sichtbarlich zeigen wo er wil... (...) ...also ist er auch ym sacrament zu

¹⁶⁶ ML.Stud: 4, 105.

¹⁶⁷ ML.Stud: 4, 87-88.

*gleich da brod vnd wein ist vnd doch brod vnd wein fur sich selbs bleiben
vnuerwandelt vnd vnverendert.*”¹⁶⁸

Luther reknar det *diffinitive* verensmoduset som det viset Kristus er present i sakramentet på. Òg dette viser at han ikkje ser på Guds Sons ubiquitet som det sakramentale verensmoduset i nattverden.

-Repletive: er det overnaturlige viset å vere til stade på. Det er nærveret som er fullt og heilt alle stader, og likevel er det ingen stader nærveret kan avgrensast eller sansast i motsetnad til andre stader. Berre Gud kan vere til stade på det viset.

Når Luther har skrive om dei ulike vis å vere til stade på som filosofien har, går han til Bibelen for å finne ulike verensmodus for Kristi lekam.¹⁶⁹ For det fyrste finn han at Kristus hadde ei form som lekamleg og naturleg avgrensbar menneske. For det andre har Kristus den uavgrensbare verensmodus i avgrensbart rom som når han gjekk gjennom den stengte grava, kom inn gjennom den stengte døra, når han vart født av si mor, og har òg dette viset å vere på i brødet og vinen i nattverden. Og for det tredje kan Kristus vere til som Gud, fordi han stend i personeining med Honom. Då er han nær i alle skapningar. Det er rettare å seie at det er Han som har dei i sin nærleik, målar og avgrensar dei. Likeins er Han då langt utanfor skapningen. Men Luther understrekar endå ein gong at han ikkje freistar å lage eit system for korleis Kristi lekam kan vere til stade. Han vil ikkje lage eit lukka system, men opne opp det tronge ontologiske systemet til motstandarane, for å vise at Kristus kan vere til stade på anna vis enn det reint handfaste.

”Ob nu Gott noch mehr weise habe vnd wisse wie Christus leib etwo sey wil ich hiemit nicht verleucket sondern angezeigt haben wie grobe hempel vnser schwermer sind das sie Christus leibe nicht mehr denn die erste begreifffliche weise zu geben”¹⁷⁰

I tillegg til døme på ulike verensmodus frå skolastikk og bibel, ser Luther òg på kvardagslege fenomen som kan forklare Kristi mirakuløse vis å vere på. Til dømes er det same andletet

¹⁶⁸ ML.Stud: 4, 89.

¹⁶⁹ ML.Stud: 4, 95-96.

¹⁷⁰ ML.Stud: 4, 97.

synleg i kvar einaste bit av ein knust spegel, sameleis er Kristus til stade i sakramentet på same tid på ulike stader i verda.

e) Menneskenaturen er gagnlaus, ikkje Kristi lekam

Eit anna sentralt argument mot Luthers fasthalding av realpresensen var ei rekkje bibeltilvisningar til tekstar med negativ omtale av kjøtet. Luther svara mot dette at den nytestamentlege kritikken av kjøtet ikkje var ein kritikk av kjøtet forstått som kjøt, bein, hud og hår. Dette er Guds gode skapning. Når ein kan lese i til dømes Joh 3, 6: *”Det som er født av kjøtet, er kjøt, og det som er født av Anden, er ånd”*, er det menneskenaturen som er kjøtet, medan Anden er Gud. Kristi kroppslege natur høyrer ikkje inn under dette ordet.¹⁷¹

Kommentar: Her ser vi altså at Luther er grunnleggjande usamd med Zwingli i tilhøvet mellom Gud og det kroppslege. Medan Luther ser på materien og det kroppslege som noko godt, tolkar Zwingli bibeltekstane slik at det kroppslege og materielle står i mot det åndelege. Luther på si side meiner at det er den menneskelege natur som stend imot Anden. Vi kan moglegvis kjenne at Luthers positive syn på det kroppslege i gamalttestamentleg bibelsk tradisjon, medan ein kan seie at Zwingli stend i idéhistorisk kontinuitet frå delar av klassisk gresk tenking.

I samanheng med den spiritualistiske haldninga til Zwingli, hevda han at kjøtet ikkje gagnar. Mot dette skriv Luther at det er korrekt at det menneskelege ikkje gagnar, men at det faktisk gagnar å ete Kristi kjøt. Men dersom det vert ete på eit kjøtleg vis, det vil seie utan tru og utan ord, gagnar det ikkje: då er det reine gifta. Men dette gjeld ikkje spesielt for Kristi lekam. Gud sjølv og Heilaganden er gift og død dersom ein tek i mot dei utan tru.¹⁷² Men å ete Kristi kjøt i tru saman med ordet er sælt, naudsynt og nyttig.

*”Aber widderumb ist Christus fleisch essen selig no(e)ttig vnd nu(e)tz wo es sampt dem wort vnd glauben leiblich geessen wird”*¹⁷³

¹⁷¹ ML.Stud: 4, 111ff.

¹⁷² ML.Stud: 4, 113.

¹⁷³ ML.Stud: 4, 113.

Som eg skreiv i den siste boka mi, skriv Luther, vil jamvel døden og alt vondt gagne den som trur, for ikkje å snakke om Kristi kjøt som i seg sjølv er heilag, nyttig og full av guddommeleg natur og så vidare. Kommentar: her ser vi òg at trass i kritikken mot konkomitanslæra reknar Luther guddommelege eigenskapar med til Kristi lekam. Luther viser dessutan til at det gagna den blødande kvinna å røre Kristi klede.¹⁷⁴

”...ym glauben auch der tod vnd alles vbel nu(e)tze sind schweige denn das fleisch Christi welchs an yhm selber heilig vnd nu(e)tzlich ist voller Gottheit (et)c(etera). (...) Denn das anru(e)ren war ia nicht vnnu(e)tz da die blutflu(e)ssige fraw Christus sawm anru(e)ret”¹⁷⁵

Luther skriv om ei form for åndeleg og uforgjengeleg kjøt som vert fysisk ete i nattverden. Dette viser at trass i Luthers sterke realisme viser han òg at det er forskjell på vanleg kjøt til middag og Kristi lekam i brød og vin. Kristi lekam i nattverden er uforgjengeleg og åndeleg kjøt. ”

Wir sagen das die iu(e)nger murreten beyde widder den verstand des geists vnd widder das leiblich essen des fleischs Christi denn sie verstunden keins recht Weil sie dachten sie mu(e)sten sein fleisch mit zeenen zu reissen wie ander vergenglich fleisch Aber daraus folget noch nicht Das Christus fleisch als ein vnuergenglich geistlich fleisch nicht mu(e)ge mit dem glauben ym abendmal leiblich zu essen sein”¹⁷⁶

f) To vesensulike ting kan verte eitt

Eit eige kapittel i *Vom Abendmahl* har fått overskrifta ”*De predicatione Identica*”¹⁷⁷. Direkte omsett tydar dette ”om identiske utsagn”, og ein meiner med dette å ta for seg bruk av felles omgrep for ulike vesen. Luther går i dette kapittelet hardt ut mot nattverdssynet til Wycliff, som Zwingli hadde teke til inntekt for seg. Denne tenkinga heng i saman med læra om transsubstansiasjonen, fordi ein tenkjer seg at vesensulike objekt ikkje kan omtalast med same

¹⁷⁴ Matt 9, 20ff.

¹⁷⁵ ML.Stud: 4, 114.

¹⁷⁶ ML.Stud: 4, 120-121.

¹⁷⁷ ML.Stud: 4, 176.

omgrep. Det har, i følge Luther, fått høgskulane til å seie at det ikkje er substansielt brød i nattverdssakramentet. Denne tenkemåten har ført til at skolastikarane har forkasta brødet, medan Wycliff har forneakta Kristi lekam. Elles ville dei ha brote den regelen, som dei har misforstått, om at ein ikkje kan omtale vesensulike ting med same ord.

”Auch die hohen schulen sich da mit so lange geblewet haben ynn aller welt bis sie dahin sich selbs gedrunge haben das sie leren ym sacrament bleibe kein brod wesentlich sondern allein die gestalt”¹⁷⁸

Luther freistar å vise at denne læresetninga er ulogisk og ubibelsk.

Luther skriv her at det ikkje er naudsynt å lære at brødet er i nattverden eller ikkje. I denne samanhengen verkar det som protesten mot transsubstansiasjonslæra er lite viktig. Men han vil halde fast på at ein i nattverden får både Kristi lekam og brød, altså to vesen i eit vesen. Dette er imot all spissfindig logikk. Men han går inn for det likevel, fordi at når ein talar om Guds verk og ord, skal ein la fornufta verte fanga og leia av Gud. Og ein må innsjå at ein ikkje skjønar Guds ord og verk, difor må ein slå seg til ro med dei einfaldige orda som han har gitt oss for å bruke om dei uskjønelege ting.

”Nu ich hab bis her geleret vnd lere noch das solcher kampff nicht von no(e)ten sey Vnd nicht grosse macht dran liege Es bleibe brod odder nicht Wie wol ichs mit dem Vigleph halte das brod da bleibe Widderumb auch halte mit den Sophisten das der leib Christi da sey Vnd also widder alle vernunfft vnd spitze Logica halte ich das zwey vnterschiedliche wesen wol ein wesen sein vnd heissen mu(e)gen Vnd ist das meine vrsache Erstlich das man ynn Gottes wercken vnd Worten sol vernunfft vnd alle klugheit gefangen geben wie S(ankt) Paulus leret .2. Corint. 10. vnd sich blenden vnd leiten furen leren vnd meistern lassen auff das wir nicht Gotts richter werden ynn seinen Worten denn wir verlieren gewislich mit vnserm richten ynn seinen Worten wie Psal. 50. zeuget. Zum andern wenn wir denn nu vns gefangen geben vnd bekennen das wir sein Wort vnd Werk nicht begreifen das wir vns zu Friden stellen vnd von seinen Wercken reden mit seinen Worten einfeltiglich wie er vns dauon zu reden

¹⁷⁸ ML.Stud: 4, 177.

furgeschrieben hat vnd fursprechen lest vnd nicht mit vnsern Worten als anders vnd besser dauon zu reden furnemen...”¹⁷⁹

Luther freistar å gi prov for at ei sameining av ulike vesen er mogleg ut i frå skrifta. Til dømes er den treeinige Gud eit mykje større paradoks enn det at nattverdssakramentet er både brød og lekam. Likevel er Treeininga ein del av bibelsk lære. Treeininga vil Luther kalla for ei natureining. I tillegg er Kristus ein person med to naturar. Denne eininga kallar han for personeining. Så viser Luther til bibelsk tale om englar som samstundes er eld eller vindar. Det er ei verknadseining. Når Heilaganden viste seg som ei dove ved Kristi dåp, er det tale om ei formleg eining. Til slutt peikar Luther på det heilage nattverdssakramentet som ei anna sameining av ulike vesen. Denne eininga kallar han ei sakramental eining. ”...*die wil ich nennen Sacramentliche Einickeit...*”¹⁸⁰

Luther viser ikkje berre til bibelen når han vil vise dei kor skrøpeleg synet deira på *predicatio identica* er. Han meiner at det logiske resonnementet er dårleg når det ikkje tek omsyn til grammatikken og språklæra. Luther hentar døme frå kvardagsleg språkbruk. Til dømes kan ein peike på ein pengepung og seie: ”det er hundre gylden”. Eller seie om eit fat med vin: ”dette er vin”. Slik viser han at i daglegspråket kan ein del av heilskapen representere heilskapen i omtala. Dette viser at strengt tatt ulike ting kan få ein ny samanføya felles identitet. Dette kan forsvare at ein omtalar to vesensulike ting med same omgrep. Vesensulike ting kan få eit nytt sameina felles vesen. Dette gjeld òg for nattverdssakramentet som har vorte ei sakramental eining. Denne nye sameininga av lekam og brød har vorte ein annan ting enn vanleg brød, det har vorte ”kjøttbrød”.

”Denn es ist nu nicht mehr schlecht brod ym backofen sondern fleischbrod odder leibs brod das ist ein brod so mit dem leibe Christi ein sacramentlich wesen vnd ein ding worden ist”¹⁸¹

Kommentar: Her er det altså ikkje berre tale om vanleg brød, men ei reell forandring, sidan brødet ikkje lenger berre er brød. Difor kan Luther forsvare å framleis tale om konsekrasjon, sjølv om ordet ”forvandling” berre kan brukast om ein med det ikkje meiner at brødet vert

¹⁷⁹ ML.Stud: 4, 179.

¹⁸⁰ ML.Stud: 4, 183.

¹⁸¹ ML.Stud: 4, 186.

borte. Luther tolka gjerne *synekdochisk*, slik at ein del representerte heilskapen. Til dømes er Kristus både Gud og menneske, sjølv når berre ein av naturane stend nemnt i teksten. Samstundes seier ein til dømes at Zwingli leste etter tolkingsprinsippet *alleosis*. Det vil seie at han meinte at der det er tale om til dømes Kristus, kan det av og til vere meint berre ein av Kristi naturar.

g) Berengars realistiske vedkjenning

”Darumb ists aller ding recht gered das so man auffs brod zeiget vnd spricht Das ist Christus leib Vnd wer das brod sihet der sihet den leib Christi gleich wie Iohannes spricht das er den heiligen geist sahe da er die tauben sahe wie geh(e)ret ist Also fort an ists recht gered Wer dis brod angreiffet der greiffet Christus leib an Vnd wer dis brod isset der isset Christus leib wer dis brot mit zenen odder zungen zu dru(e)ckt der zu dru(e)ckt mit zenen odder zungen den leib Christi Vnd bleibt doch allwege war das niemand Christus leib sihet greiffet isset odder zubeisset wie man sichtbarlich ander fleisch sihet vnd zubeisset Denn was man dem brod thut wird recht vnd wol dem leibe Christi zu geeigent vmb der sacramentlichen einikeit willen. Darumb thun die schwermer vnrecht so wol als die glosa ym geistlichen recht da sie den Bapst Nicolaus straffen das er Berenger hat gedrungen zu solcher bekendnis das er spricht Er zu dru(e)cke vnd zureibe mit seinen zenen den warhafftigen leib Christi. Wolt Gott alle Bepste hetten so Christlich ynn allen stu(e)cken gehandelt als dieser Bapst mit dem Berenger ynn solcher bekendnis gehandelt hat”¹⁸²

Dette sitatet frå Luther viser ei svært realistisk forståing av realpresensen. Når ein tygg eller bit på brødet, tygg og bit ein samstundes Kristi lekam. På dette feltet tek ikkje Luther berre avstand frå dei han kallar svermarar, men òg frå seinare romersk modifisert forståing av den berengariske vedkjenning. Berengar av Tour (d. 1088) som vart sett på som ein vranglærer i nattverdsspørsmålet, vart tvinga av pave Nikolas II på konsilet i Roma i 1059 til å underskrive ei vedkjenning om Kristi realpresens i nattverden. (Kapittel 1.3.1 a)). Denne vedkjenninga hadde eit svært realistisk språk. Her stod det mellom anna:

¹⁸² ML.Stud: 4, 183-184.

”Ich, Berengar, ... erkenne den wahren und apostolischen Glauben... (...) ...dass nämlich das Brot und der Wein, die auf den Altar gelegt werden, nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus sind und sinnhaft – nicht nur im Sakrament, sondern in Wahrheit – mit den Händen der Priester berührt und gebrochen und mit den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden...”¹⁸³

Berengar måtte altså vedkjenne at Kristi sanne lekam og blod var i nattverden på eit realistisk vis. Luther må i det minste ha hatt eit visst kjennskap til Berengars’ erklæring om nattverden. Luther viser til paven og Berengar, og nyttar eit likt språk om at ein verkeleg tygg Kristi lekam. Han rosar til og med paven for å ha tvinga fram ei slik rett-truande vedkjenning. I tillegg meiner han at svermerane og ”die glosa ym geistlichen recht” tek feil når dei kritiserar paven for å ha tvinga Berengar til å avleggje ei slik vedkjenning. Berengars vedkjenning var ein del av kyrkjeretten. *Decretum Gratiani* som var fyrste del av kyrkjeretten (*Corpus iuris canonici*), tok tydeleg avstand frå ei bokstaveleg tolking av Berengars vedkjenning.¹⁸⁴ *Decretum Gratiani* var frå om lag 1140 og var ei freisting på å samanstillе og harmonisere tidlegare kyrkjeleg rettsstoff.¹⁸⁵ Når Luther viser til ”die glosa” er det truleg denne Gratians dekrets tolking av den kyrkjelege rettstradisjonen som han protesterer mot. Men Gratians dekret var ikkje aleine i sin skepsis mot den bokstavelege tolkinga av Berengars vedkjenning. Mellom dei som skal ha teke avstand frå ei bokstaveleg tolking av ho, er sentrale personar som både Peter Lombarden, Thomas frå Aquino og Gabriel Biel.¹⁸⁶ Det er er likevel mogleg å sjå til dømes ein forskjell mellom Luther og den berengarske vedkjenning. I denne vedkjenninga vert det sagt: ”etter konsekrasjonen er brødet og vinen ikkje berre eit sakrament, men Kristi sanne lekam osv.” (”nach der Konsekration nicht nur ein Sakrament”). Det er nok ei ulik definisjon av kva eit sakrament er, som ligg til grunn for denne skrivemåten ”ikkje berre eit sakrament”. For Luther er det nettopp den sakramentalske einskapen som gjer Kristi lekam og blod nærverande i brød og vin. Vi kan i det minste konstatere at det er ei ulik nytting av omgrepet ”sakrament”, moglegvis er det òg ein meningsforskjell som ligg til grunn.

¹⁸³ ”Ego Berengarius ... cognoscens veram et apostolicam fidem,... (...) ...scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri...”. (DH: 314).

¹⁸⁴ ML.Stud. 4, 183 note 2391.

¹⁸⁵ LMA: 3, 263.

¹⁸⁶ ML.Stud. 4, 183 note 2391.

h) Ord frå Kristi eigen munn

I det som Luther har kalla for andre del, går han til bibelen for å føre prov for si tru på nattverdssakramentet. Dette gjeld særskilt Pauli brev og evangelia. Som tidlegare i skriftet legg Luther vekt på å vise kor usamde og motstridande tolkingane til motstandarane hans er. Han stend fast på at tolkinga hans svarar til ordlyden, medan det ikkje finnes prov for ei anna tolking. Ikkje nok med at tekstane med innstiftinga av nattverden er ein del av den heilage skrifta, Luther argumenterar òg ut ifrå at dette ordet er uttalt av Gud sjølv.

”...Weistu vnd solt ia wissen das vnser text ‘Das ist mein leib (et)c(etera)’ ist nicht von menschen sondern von Gott selbst aus seinem eigen munde mit solchen buchstaben vnd worten gesprochen vnd gesetzt.”¹⁸⁷

Dette viser at Luther ikkje berre argumenterer ut i frå ordlyden i eit bibelvers blant mange, men at han grunnar sitt bastante nattverdssyn på Kristi historiske innstifting av ritualet, slik det vert fortalt gjennom Bibelen. Dette viser Luthers kristosentriske bibelsyn, og hans medvit om at Guds inkarnasjon er den grunnleggjande openberringa. Bibelverset har særskilt vekt for Luther fordi det er Herren sjølv som har sagt og gjort det som stend. Luther spør dessutan om korleis Kristus kunne ha uttalt seg klarare? Kva kunne Kristus ha sagt meir for å få svermerane til å godta den bokstavelege meininga? Han svarar sjølv at det hadde verkeleg ikkje vore mogleg for Kristus å sagt det klarare. Det finnes ingen ord som svermarane ikkje ville ha tolka figurleg eller symbolsk.

i) Nattverden er det nye testamentet

Luther viser til at dei synoptiske evangelia og Paulus er samstemte i sitt vitnesbyrd om Kristi realpresens. Han meiner òg at det er snakk om eit særskilt brød som er Herrens lekam i motsetnad til resten av måltidet, slik dei nytestamentlege skriftene fortel om nattverden. Han viser til Pauli åtvaring om uverdig eting og drikking, og meiner at den bestemte artikkelen som stend for ”denne” i den greske grunnteksten ikkje kan tolkast åndeleg i dei nattverdstekstane kor ”denne” stend til ”kalken” i til dømes følgjande bibelvers ”Denne

¹⁸⁷ ML.Stud: 4, 187.

kalken er den nye pakt i mitt blod".¹⁸⁸ Dette viser, etter Luthers mening, kor viktig nattverden eigentleg er, når Herren sjølv kallar han for den nye pakt. Jødane hadde berre teikn på deira pakt med Gud, men i tida til den nye pakt har kyrkja fått meir enn eit teikn: ho har fått sjølv det nye testamentet. For Luther er det altså like naturleg å omtale nattverdssakramentet som det nye testamentet, som dei kyrkjelege kanoniske bøkene.

*"So kan auch 'Blut' nicht tropus sein denn der becher kan nicht durch blutszeichen odder schlechten wein ein solch gros ding nemlich das neue testament sein"*¹⁸⁹

*"Weil nu solchs alles ein sacramentlich wesen ist kan man wol vnd recht von eym iglichen stu(e)ck sagen als vom becher Das ist Christus blut Das ist das neue testament Da ist vergebung der sunden Da ist leben vnd seligkeit. Gleich wie ich auff den menschen Christum zeige vnd sage Das ist Gott Das ist die warheit das leben seligkeit weisheit (et)c(cetera)."*¹⁹⁰

Liksom ein kan peike på Kristus og seie: "der er Gud". Eller: "der er sanninga, livet, sæla, visdomen", kan ein seie om sakramentet at det er det nye testamentet, og seie: "der er tilgjeving for syndene, der er liv og sæle". Luther set altså høgvyrdsla for nattverden i samband med vyrdnaden for Kristus. Inkarnasjonen som realitet vert knytt saman med Kristi reelle nærvere i brød og vin. Kristus som er livet og sæla i bestemt grammatisk form, vert gjennom sakramentet formidla som gir liv og sæle.

j) Heller blod med paven, enn vin med Zwingli

"Vnd diese deine rede solte wol gut Papistisch sein welche keinen wein ym abendmal gleuben. Ich Antworte. Da ligt mir nicht viel an denn wie ich offtmals gnug bekennet habe sol mirs kein hadder gelten Es bleybe wein da odder nicht Mir ist gnug"

¹⁸⁸ 1. Kor 11, 25.

¹⁸⁹ ML.Stud: 4, 221.

¹⁹⁰ ML.Stud: 4, 223.

*das Christus blut da sey Es gehe dem wein wie Got wil. Vnd ehe ich mit den schwermern wolt eytel wein haben so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut halten.*¹⁹¹

Her kjem det fram at Luther i denne samanhengen ikkje vektlegg sin kritikk av transsubstansiasjonslæra. Han vil mykje heller drikke reint blod med paven, enn å drikke rein vin med svermarane. Det er tydeleg at for Luther er kampen for Kristi realpresens i nattverden fundamentalt mykje meir viktig enn kritikken av transsubstansiasjonslæra. I dette aspektet ved nattverden tek Luther parti med romarkyrkja, mot dei han mellom anna kallar svermarar.

k) Truvedkjenning

I den tredje delen av Luthers skrift kjem han med ei truvedkjenning for å markere tenkinga si i opposisjon til dei han ser på som sekter og vranglærarar, fordi dei ikkje skal kunne påberope seg han, slik som ”sakraments- og dåpssvermarane” allereie har gjort det.

Vedkjenninga er svært klassisk, og tek utgangspunkt i Treeininga og Kristi to naturer. Elles vert alle delar av trua, slik ein finn ho i den apostoliske truvedkjenning, omtalt.

Pelaginanerane vert særskilt fordømt i lag med dei som priser den frie vilja, fordi ho er i strid med nåden i Kristus. Samstundes understrekar han at synd ikkje skal forståast som ein mangel eller brist, men at synda er meir fundamental i mennesket. Luther fordømmer òg klostra, ordenane, munkereglane, stiftelsane og det som mennesket har funnet på og skipa over og utanfor skrifta. (*”vber vnd ausser der schriftt”*)¹⁹².

Det store problemet med desse ordningane er at dei vert sett på som ein veg til frelse, og det er spott og fornektning av den einaste hjelp og nåde som finnes i Kristus. Men Luther legg til at det trass i alt har levd mange heilage personar i desse ordningane. Og det kunne ha vore fint å framleis halde kloster eller institusjonar i gang for å lære dei unge om Guds ord, skrifta og kristen tukt. Slik kunne ein få passande folk til å verta biskopar, prestar og andre kyrkjelege tenarar, skolerte verdslege tenestemenn og skolerte kvinner til å ta seg av hushaldning og oppseding. Men å søkje veg til sæla ved å gå i kloster, det er djevelsk tru.

¹⁹¹ ML.Stud: 4, 201.

¹⁹² ML.Stud: 4, 249.

I motsetnad finnes det heilage ordningar som er innstifta av Gud. Ordningane er presteembetet, ektestanden og den verdslege styresmakt. Dei som tilhøyrrer presteembetet er tenarar av ordet, dei preikar og delar ut sakramentet, men òg dei som til dømes forvaltar kyrkjekassa tilhøyrrer presteembetet. Liksom presteembetet er ektestanden ei rein heilagdom, der kor fedre og mødre heldt skikk på huslyden sin, oppsedar ungane til å verte tenlege for Gud, skapar lydige born og tenarar. Desse kan reknast som levande heilage på jorda. Til ektestanden høyrer òg enkene og dei ugifte kvinnene. Den verdslege styresmakt er fyrster, herrefolk, domarar, embetsmenn, kanslarar, skrivarar, tenestegutar, tenestejenter, og alle lydige undersåttar for desse. Den kristne kjærleiken er felles ordning for dei tre heilage ordningane. Alle har plikt til å gi mat til dei svoltne, tilgi fiendane, be for alle, tåle all vondskap. Dei tre ordningane er gode og heilage, men er likevel inga veg til frelse. Vegen til frelsa er aleine trua på Kristus. Luther spør polemisk om kva kloster og dei djevelske institusjonane, som ikkje har grunnlag i Guds ord, har å stille opp med når ikkje ein gong dei tre heilage ordningane fører til frelse. *”Den(n) es ist gar viel ein anders heilig vnd selig sein”*.¹⁹³ Kommentar: Her ser vi altså at Luther skil mellom rettferdiggjering og heilagging.

Den treeinige Gud har gitt seg sjølv til oss med alt han er og har. Faderen gir oss skapningen, Sonen gir forsoninga og Anden gir Sonen til oss. Gjennom indre middel ved trua og andre andelege gåver, og ved det ytre gjennom evangeliet, dåpen og nattverden.

*”Denn daselbst ist das Euangelion die tauffe das sacrament des altars darynn vergebunge der sunden angeboten geholet vnd empfangen wird”*¹⁹⁴

Evangeliet, dåpen og nattverden verkar som Guds ordning. Alle mottok Kristi lekam og blod med munnen, òg dei som ikkje trur eller er uverdige. Men dersom dei på førehand endrar Guds ord, eller tolkar dei annleis som sakramentsfiendane, har dei berre brød og vin. Men då har dei heller ikkje Guds ord og den ordninga han har innstifta.

Kyrkja er eit kongerike kor nåden og den sanne avlaten råder. Utanom kyrkja er det berre død og fordømming. Den heilage kristne kyrkja er alle kristne på jorda som er som ein Kristi brud. Medan Kristus er hovudet og brudgommen til kyrkja, er biskopane og prestane ikkje hovud eller herrar, men tenarar, vener, oppassarar, røkterar og tilsynsmenn. Dei kristne finnes ikkje

¹⁹³ ML.Stud: 4, 251.

¹⁹⁴ ML.Stud: 4, 253.

berre under den romerske kyrkja eller paven, men finnes i heile verda. Pavedømmet er visseleg det antikristelege regiment som sit i Guds tempel og styrar med menneskebod.

Luther avsluttar vedkjenninga si med å skrive kva han tenkjer om ein del konkrete kyrkjelege saker. Han har mykje til overs for det private skriftemålet. I motsetnad er avlaten ein forferdeleg svindel. Dette er eit påfunn kor ein har oppdikta ei særskilt tilgjeving som vert gitt utanom evangeliet og sakramenta, og baserar seg på gjerningar og menneskeleg fortjeneste. Når det gjeld bøn for døde, trur Luther at det ikkje er noko gale i å be ei bøn i fri andakt. Men vigiliene, våkenettene og sjelemessene er utan verdi, dei er djevelens varemesser. Luther trur at skjærselden er eit påfunn, sidan han ikkje kan finne noko grunnlag i skrifta for han. Det å påkalle dei heilage er ikkje bra, sidan det berre er Kristus som ein skal påkalle som mellommann. Helgenpåkalling er noko usikkert som ein ikkje må tru på. Korkje salvinga, ekteskapet eller presteordinasjonen er sakrament. Men dei er heilage ordningar i seg sjølv. Bota er heller ikkje eit sakrament, fordi ho hentar krafta si frå dåpen. Den verste styggedommen i romarkyrkja er å bruke messa som ei gjerning eller offer. Luther meiner at den største synda i livet hans var at han som munk i 15 år feira offermesser. Både kyskleik, lydnad og fattigdom er spott av Gud, dersom ein trur at ein vert sæl av det. Luther avsluttar han med at han vil at folk skal vere frie til å meine det dei vil om bilete, klokker, messeklede, kunst, altarljos og liknande. Han understrekar at han ikkje er samd med biletstormarane.

3.1.3 Samandrag

For Luther er Kristi føreliggjande frelsesverk noko anna enn korleis frelsa vert aktualisert og kjem til nytte. Det er gjennom evangeliet og sakramenta at Kristi frelsesgjerning kjem til bruk. Når det gjeld nattverden er Kristi lekam og blod i sanning til stade i kraft av innstiftingsorda som skapar det dei seier, fordi Gud har knytt sitt løfte til vår uttale av hans ord. Luther heldt fast på ei konsekrasjon i kraft av Kristi ord og ordning. I møte med Zwingli meiner Luther at Kristi lekam kan vere tilstade utan å vere synleg. Kristus kan vere samstundes i himmelen og i nattverden, fordi Gud ikkje er underlagt slike romlege lovar. Til dømes er Kristi lekam tilstade over alt, fordi Kristi menneskelege natur gjennom personeininga har del i guddommelege eigenskapar. Kristus er tilstade på 'diffinitivt' vis i nattverden, medan Gud er tilstade over alt på 'repletivt' vis. Gud kan vere tilstade på tallause vis. Luther vil vise "svermarane" at Kristi lekam kan vere tilstade på anna vis enn det reint naturlege, avgrensable, kroppslege viset. Vi ser altså at argumentasjonen om *communicatio idiomatum* ikkje er ei moderering av Kristi realpresens og konsekrasjonen ved Kristi ord. Kristi lekam er gagnleg, og gir frelse. Luther skil mellom 'kjøtet' om den syndige menneskenaturen og 'kjøtet' om den materielle kroppen. Sistnemnte er Guds gode skapning. Luther legg vekt på at vesensulike ting kan verte ein einskap, til dømes den sakramentale einskapen mellom brød og Kristi lekam. Han støttar den realistiske Berengariske vedkjenning om at ein i nattverden verkeleg tygg Kristi kjøt. Innstiftingsorda er særskilt truverdige og kraftfulle fordi dei er Kristi egne ord, og etter hans forståing av Paulus er nattverdsalken den nye pakt. For Luther er nattverden og realpresensen så viktig at han heller vil drikke blod med paven, enn vin med Zwingli. I den avsluttande truvedkjenninga tek han òg avstand frå "sakraments- og dåpssvermerane". Luther legg ingen vekt på kritikken av transsubstansiasjonslæra i dette skriftet. Han skriv eksplisitt at det ikkje er viktig om brødet er der eller ikkje. Det viktige er om Kristus er der. Kampen for realpresensen er fundamentalt mykje meir viktig enn kritikken av transsubstansiasjonslæra. Men så er det heller ikkje ei overbetoning av Kristi realpresens og konsekrasjonen som er bakgrunnen for transsubstansiasjonslæra.

4 Ekskurs: Frå Luthers praktiske nattverdsfromleik

4.1 Innleiing

Vi har nå sett på tre av Luthers skrifter som viser hans syn på nattverden i samband med kritikken av transsubstansiasjonslæra. Desse skriftene kunne ha stått aleine som eit grunnlag for å kome nærare ei forståing av Luthers tankar. Det er likevel grunn til å ha med ei utdjuping av Luthers praktiske nattverdsfromleik. Dette fordi at Luthers praktiske framferd, og retningsliner for praksis, vil kunne utfylle framstillinga av nattverdssynet. I visse tilfeller kan òg dei praktiske uttrykk kaste ljøs over andre utsegn i skriftene som tolkingskontekst, og korrigere vår tolking. Ein skal vakte seg mot å føresette at ein viss praksis alltid gjev eit sikkert svar på kva tenking som ligg bak. Det er likevel grunn til å tru at til dømes ei tilbeding eller æring av sakramentet vanskeleg kan tenkjast utan at det mellom anna føreligg ei sterk overtyding om realpresens. Praksisen kan altså seie noko om tenkinga som ligg bak. Når det gjeld Luthers praksis er den både vel gjennomtenkt og nøye skriftleg framstilt, til dømes om tilbeding av sakramentet i skriftet *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi* frå 1523.

Ein av grunnane til at Thomas held fast på transsubstansiasjonslæra er at tilbeding av sakramentet ville ha vore avgudsdyrking dersom brødet var substansielt til stade. I Luthers skrift om tilbeding av nattverdssakramentet vil vi sjå at Luther òg går inn for ei tilbeding, eller æring, sjølv om han meiner at brødet er fullt tilstade. Dette skriftet er ikkje teke med i gjennomgåinga av dei andre hovudtekstane fordi det ikkje inneheldt noko direkte relevant om transsubstansiasjonen eller om tilhøvet mellom Kristi lekam/blod og brød/vin. Likevel er skriftet med i ekskursen fordi det er relevant for å forstå Luthers praktiske nattverdsfromleik og dermed hans vyrdnad for den tilstadeverande Kristus. Korleis vyrdnaden fær utslag i tilbeding/æring ser vi i dette skriftet og utdraget frå Löwentesesene. Elles har eg teke med brev frå striden om nattverdsrestane i Eisleben og litt om Adam Besserer og ei forteljing om Luthers reaksjon ved søling av altarvin. Desse kjeldene viser kor stor vekt Luther legg på korleis det konsekrerte materialet i nattverden skal handsamast, og at Kristi nærvere varar til det er eti opp.

4.2 Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi Om tilbeding av den heilage Kristi lekams sakrament (1523)

4.2.1 Om skriftet

Dei bøhmiske brørne var ei gruppe av kristne, i det som tilsvarar dagens Tsjekkia. Desse hadde sitt opphav i kjølvatnet av den husittiske striden tidleg på 1400-talet. I ei periode hadde dei god kontakt med Wittenberg, særleg med Melanchton. Men dei vende seg etterkvart meir i den calvinistiske lei.¹⁹⁵ I ei preike den 4. januar 1523 tok Luther føre seg temaet om adorasjon av nattverden. Denne preika vart nytta som utgangspunkt for det seinare skriftet vi her tek for oss.¹⁹⁶ Gjennom markgreve Georg av Brandenburg-Ansbach fekk Luther høyre at tankane hans hadde vorte misforstått i Praha av dei bøhmiske brørne. I tillegg til dette ville Luther argumentere for sitt kristendomssyn ovanfor böhmerane, spesielt synet på dåpen og det reelle nærveret i nattverden. I dette skriftet meistar Luther ut sin egen posisjon i nattverdsspørsmålet allereie før den eigentlege nattverdsstriden med Zwingli o.a. byrjar.¹⁹⁷ Den utløysande årsaka til at Luther skreiv dette skriftet var at han hadde fått eit skrift i hende som var utgjeve av böhmarane, og som han meinte inneheldt vranglære. Dette var eit katekismeliknande skrift som skulle lære opp unge barn. ”*Ein christliche Unterweisung der klaynen Kinder jm Gelauben durch der ein weyss einer Frag*”.¹⁹⁸ Luther synes ikkje trua på Kristi nærvere i nattverden er framstilt realistisk nok i dette skriftet. Men han tek atterhald om at det kan vere omsetjinga til tysk som fører til uklar forståing. Luther vil i utgangspunktet ikkje fordøma böhmarane som kjettarar, og ser for seg at dei skal kunne verte samde.

¹⁹⁵ OER: 1, 185.

¹⁹⁶ WA: 11, 431.

¹⁹⁷ Brecht 1986: 2, 80-81.

¹⁹⁸ WA: 11, 417ff.

4.2.2 Innhald: Om tilbedinga av sakramentet

Luther startar med Kristi innstiftingsord i nattverden: Desse orda er useieleg store og mektige, dei er summen av heile evangeliet. Difor skal ein kristen akte desse orda meir enn sakramentet sjølv. For der ein har lite akt for ordet, vert sakramentet til eit ytre verk utan tru. Når ein bøyer seg eller kneler for sakramentet, skal ein enno sterkare vise vyrdnad i hjartet. Det er to vis å ære ordet på. Det eine er å skrive det med vakre bokstavar og synge det med herleg røyst. Men Gud spør ikkje etter slik barnsleg æring av sitt ord. Den største æra er å ta orda inn i hjarta, for hjarta er den sanne gullmonstrans, som er mykje meir kostbar for Gud enn ein vanleg monstrans. For medan du kan leve og verta from og sæl utan sakramentet, kan du ikkje det utan ordet. Ikkje berre slik å forstå at ein skal ta ordet inn i hjartet på det viset at ein veit om det og tenkjer på det. Du aktar fyrst Gud slik han skal aktast, når du ser på ordet som eit levande, evig, allmechtig ord som kan gjere deg levande, og fri deg frå synda og døden. Ordet bringer med seg det det tydar, nemleg Kristus med sitt blod og lekam, alt han er og har.

Deretter fokuserar Luther på argumentasjon mot symbolistiske nattverdsforståingar. Så kjem han med kritikk av transsubstansiasjonslæra. Men det er ikkje så farleg om ein ikkje reknar med brødet, så lenge ein har Kristi blod og lekam i lag med ordet. Men fordi at ”papistane” kallar alle som trur annleis for kjettarar, vil vi i trass seie at brødet og vinen framleis er i nattverden, ettersom evangeliet kallar sakramentet for brød, skriv Luther. I tillegg til dette fordømmer han den romerske tanken om sakramentet som offer og godt verk. Dette er den aller verste vranglæra etter Luthers meining.

Etter dette kjem overskrifta ”om tilbeding av sakramentet” som står som tittel for resten av dette skriftet. Luther tek til med å vise til Joh 4, 20ff om samtala mellom Herren og den samaritanske kvinna. Her vert det tala om ei tid som skal kome då tilbedarane skal tilbe i ånd og sanning, og ikkje på eit visst fjell eller i Jerusalem. Luther meiner at dette viser at det er to vis å tilbe på: eit ytre og kjøtleg, og eit indre og åndeleg. Den ytre tilbeding knyter Luther til ulike kroppslege tilbedingsmåtar, som å bøye seg ned, knele, bukke, senke hovudet og liknande åtferd overfor kyrkja, altaret eller sakramentet. Så lenge den indre tilbeding følgjer med den ytre er det ein rett og velgjort ting å gjere. Det at ein ikkje skal tilbe på ”*dette fjellet eller i Jerusalem*” tydar at samvitet er fritt til ytre tilbeding der ein vil. Men ytre tilbeding av

sakramentet er ein spott, dersom det skjer utan indre tilbeding i tru. Difor bør ein avskaffe sakramentsprosesjonane på Kristi lekamsdag og sakramentshusa, fordi dei korkje er naudsynste eller nyttige, og fordi det er spott og hykleri mot sakramentet, av di det skjer utan tru. Den indre tilbeding er rettskaffen og åndeleg, og er fri i høve til alle ytre ting, fri frå faste stader eller faste kroppsørslar.

Den ytre æring av øvrighet og menneske i skrifta er omsett frå 'adorare' til 'å tilbe' på tysk. Det er eigentleg å ta munnen for full. Eigentleg burde ein ikkje seie 'å tilbe', men heller 'å gi ære'¹⁹⁹, eller som på hebraisk: 'å bøye seg'²⁰⁰. Skrifta vitnar om ytre bukking og kneling andsynes både Gud og menneske. Kommentar: Likevel heldt Luther fram med å hovudsakleg nytte omgrepet "anbeten" i denne samanhengen i staden for "ehrbieten" eller "adorare".

Das wyr nu widder tzum sacrament komen: wer nicht glewbt, das Christus leyb und blutt da ist, der thutt recht, das er wider geystlich nach fleyschlich anbetet. Wer aber glewbt, als es denn tzu glewben gnugsam erweyset ist, der kan freylich dem leyb und blutt Christi seyn ehrbietung nicht versagen on sunde. Denn ich muß yhe bekennen, das Christus da sey, wenn seyn leyb und blutt da ist. Seyn wortt liegen myr nicht, Und er von seynem leyb und blutt nicht gescheyden ist. Und da er ym grabe todt lag, war er dennoch Christus unnd seyner ehre werdt, da doch keyn blutt mehr ynn yhm war. Item, muessen wyr uns doch unternander ehren und ehrbieten, wie [Röm. 12, 10] Paulus Ro. 12. leret, umb Christus willen, der geystlich ynn uns wonet durch den glauben.²⁰¹

Her ser vi at Luther ser æring av sakramentet som ein naturleg konsekvens av trua på Kristi verkelege nærvere i nattverden. Han seier faktisk at dersom ein trur på Kristi nærvere kan ein ikkje la vere å gi ære til sakramentet utan å synde. Dette fordi Kristus er sant tilstade der kor hans lekam og blod er. Sameleis skal ein ære kvarandre, slik Paulus lærer, fordi Kristus òg bur i oss ved trua. Luther går altså sterkt inn for æring av sakramentet, men samstundes legg han vekt på at samvitet er fritt i høve til tilbeding. Ein er altså fri til å vise ære eller ikkje, fordi det ikkje er påbode, men sakramentet bør ærast, fordi Kristus verkeleg er der.

¹⁹⁹ "ehrbieten" (WA: 11, 446).

²⁰⁰ "neygen" (WA: 11, 446).

²⁰¹ WA: 11, 447.

Luther skil mellom Kristus slik han er tilstade i himmelen, og slik han er til stade i sakramentet og i dei truande hjarto. Den himmelske Kristus må, og skal tilbedast, fordi det er formålet for hans himmelske eksistens. Kristus er ikkje i menneskehjarto og i sakramentet for å verta tilbeden, men for å hjelpe og tene oss. Ikkje for å la seg tene. Men det vil ikkje seie at vi ikkje skal tilbe Kristus på jorda. Luther viser til dei vise menn som tilba Kristus i krubba,²⁰² den blinde, og andre som tilba den jordiske Kristus. Luther meiner altså at vi er fri til å ære Kristus i sakramentet og i menneskehjarto, eller ikkje å gjere det, fordi Kristus ikkje har gitt påbod om det og Han er ikkje der for å verta tilbeden. Men likevel bør ein tilbe Honom i fridom når det er tid og høve. Men dei som ikkje tilber skal ikkje fordømast som kjettarar, eller omvendt. Det er ikkje rett å tvinge til å ikkje tilbe, som om Kristus ikkje skulle vere i sakramentet. Likeins er det ikkje rett å tvinge til å tilbe, som om Kristus var til stade som i himmelen. Luther meiner at slike tankemåtar kjem av at ein gløymer ordet og trua, og difor berre har sitt eget verk for auga under nattverden. To ting skal ein fokusere på i nattverden: det fyrste er ordet, det andre er brødet og vinen. Ordet viser kvifor Kristus er der, og fær deg til å gløyme ditt eget verk, og berre vone på hans. Sakramentet er ei trushandling²⁰³ som er Gud verk gjennom hans ord. Dei som høyrer ordet i sakramentet, dei kan risikere å gløyme både å tilbe og å gi ære, slik apostlane gjorde det under den fyrste nattverd. Men likevel gav dei ham på det viset den høgste æra.

*„Gleich als wenn man das Euangelion horet, das gottis wortt, dem gepuert doch die allerhoehiste ehre, weyl gott neher drynnen ist denn Christus ym brott und weyn, Noch vergist yderman sich fur dem selben zu neygen, ssondern sitzt still und ynn dem zuhoren denckt er nicht eynmal was er dem wortt fur ehre thun will. Brott und weyn odder der leyb und blutt Christi on die wortt angesehen werden dich leren achten und trachten auff deyne werck und werden dich treyben von gottis werck und warumb er da sey, das du fast sorgest, wie du yhm viel thust und dyr nichts thun lassest, und wirt also auß dem sacrament eyn lautter werckgeschefft.“*²⁰⁴

Luther understrekar her kor viktig ordet er i sakramentet, ja Gud er nærare i dette ordet enn Kristus er i brød og vin. Likevel gløymer ein å bøye seg for ordet, ein berre sit stille, og tenkjer ikkje korleis ein vil gi ordet ære. Luther meiner at det å sjå på Kristi lekam og blod

²⁰² Matt 2, 11.

²⁰³ „Denn sacrament ist eyn glawbengeschefft“ (WA: 11, 448).

²⁰⁴ WA: 11, 448-449.

utan ordet, gjer at ein berre fokuserer på sitt eget verk og gløymer Guds verk. Slik vert sakramentet til ei gjerningshandling. Dersom du derimot trur på orda, vil tilbedinga følgje av seg sjølv, og gjer det ikkje det, er det inga synd. Kommentar: her kjem Luther tilsynelatande med ei sjølvmotseiing i høve til eit tidlegare utsegn:

”Wer aber gewbt, als es denn tzu gewben gnugsam erweyset ist, der kan freylich dem leyb und blutt Christi seyn ehrbietung nicht versagen on sunde.”²⁰⁵

Truleg er det tale om at den indre æring (tilbeding) av Kristus i sakramentet ikkje kan utelatast utan synd, medan den ytre æring av sakramentet er ei naturleg følgje av den indre, men at ein ikkje syndar om ein let vere.

Luther skriv òg at der trua ikkje er rett, eller er øvd opp i ordet, vil ein aldri lære å tilbe rett om ein skriv aldri så mange bøker. Kommentar: Her er Luther skarp i tonen og siktar moglegvis til katekismeskriftet frå dei bøhmiske brørne som var den direkte utløysinga av at han skreiv dette skriftet.

Luther tek òg for seg den tradisjonelle konkomitanslæra. Han skriv at folk har undra seg over korleis Kristi sjel og ånd, Guddomen, Faderen og Den heilage anden er i sakramentet. Luther skriv polemisk at det er underleg at dei ikkje òg har tvinga englane og verda inn i sakramentet, og understrekar at ein skal tru einfelt på innstiftingsorda og ikkje basere seg på menneskeleg tenking.

I slutten av skriftet skriv Luther om grunnleggjande klassiske trekk ved si kristne tru, og kva han forkastar ved romersk religion. Deretter trekk han fram kritikkverdige sider ved dei bøhmiske brørnes teologi.

²⁰⁵ WA: 11, 447.

4.2.3 Samandrag

I skriftet om tilbeding av sakramentet frå 1523 viser Luther kor høgt han set innstiftingsorda i nattverden. Det er viktigare at ein aktar ordet og trur det, enn at ein ærar sakramentet. For den største æringa er å ta ordet til seg. Ordet er eit skapande ord som bringer med seg Kristus med sin lekam og sitt blod. Luther legg liten vekt på kritikken av transsubstansiasjonslæra. Men han vil i trass påstå at brødet og vinen framleis er der, fordi at skrifta kallar sakramentet brød, og fordi romarkyrkja har gjort denne læra til ei trussetning. Luther skil mellom ytre og indre tilbeding. Den ytre tilbeding er fri og frivillig, ikkje bunden til faste former. Det er likevel rett og naturleg med ytre tilbeding, dersom den indre tilbeding ligg til grunn. Luther understrekar at sjølv om han nyttar omgrepet 'å tilbe', så ville det ha passa betre med omgrepet 'å gi ære'. Ein skal gi ære til både Gud og menneske. Æring av sakramentet er naturleg, sidan Kristus er tilstade. Den som ikkje ærar sakramentet (i det minste på eit indre vis) gjer synd, fordi Kristus sjølv er tilstade. Men Kristus er likevel ikkje tilstade i sakramentet som i himmelen, for den himmelske Kristus eksisterer for å verte tilbeden, medan Kristus i vin og brød er tilstade for å hjelpe og tene menneska. Difor er ikkje den ytre tilbedinga av Kristus i nattverden påbode. Men det er lovleg og naturleg å gjere det. Det er viktig å konsentrere seg om ordet i nattverden, fordi ein ikkje skal tenkje på sitt eget verk, men berre ha von til Kristi verk. Dersom du trur orda vil den ytre æringa av sakramentet som regel kome av seg sjølv, og gjer det ikkje det er det inga fare. Elles kjem Luther med kritikk av konkomitanslæra. (Sjå kapittel 2.2.2 e)).

4.3 Wieder die XXXII Artikel der Theologen zu Löwen

Mot dei 32 artiklane til teologistane i Löwen (1545)

4.3.1 Om skriftet

Dette skriftet til Luther kom ut i 1545. Som tittelen seier dreier det seg om ein reaksjon mot dei 32 artiklane til teologane i Löwen²⁰⁶. Det teologiske fakultetet i Löwen hadde gjeve ut ei rekkje artiklar som skulle vere forpliktande for dei sanne romersk-katolske kristne. Med desse artiklane hadde löwenteologane eit dobbelt mål. For det fyrste skulle dei som var mistenkt for å vere kjettarar få ei sjanse til å verte frikjente, og for det andre skulle ikkje vranglæra verte spreidd på grunn av vankunne. Artiklane vart skriva etter ynskje frå keisaren, og vart ferdige den 8. desember 1544. 14. mars 1545 gjekk keisaren ut med eit dekret som sa at all kyrkjeleg lære skulle vere i tråd med desse artiklane. Same månad vart artiklane trykt på latin, fransk og nederlandsk.²⁰⁷

²⁰⁶ WA: 54, 430.

²⁰⁷ WA: 54, 412.

4.3.2 Innhald som handlar om tilbeding av nattverden

Skriftet til Luther startar med å fastslå at alt som vert lært i kyrkja utanom Guds ord er ukristeleg løgn. Samstundes er slik ikkje-bibelsk lære ikkje berre ukristeleg løgn, men kjetterisk og djevelsk dersom ein held slik menneskelære for å vere trussanningar. Luther deler opp skriftet sitt i artiklar når han attendeviser mange av påstandane til teologane i Löwen, og framstiller sitt syn på den kristne trua. Artikkel 16 i motskriftet til Luther handlar om tilbeding av sakramentet. Her stend det at ein *skal* tilbe altarsakramentet.

*”In dem hochwirdigen Sacrament des Altars, das man mit allen ehren anbeten sol, wird gereicht und empfangen warhafftig der natuerliche Leib und Blut des HERRN Jesu Christi, beide von wirdigen und unwirdigen.”*²⁰⁸

Her vert det ikkje sagt noko om at ein er fri til å ikkje gjere det. Ein må likevel vere medviten om at dette er eit polemisk skrift mot dei romerske teologane i Löwen. Men likevel viser dette i alle fall at Luther meiner at det er naturleg å tilbe sakramentet, sjølv om dette moglegvis er meint som eit prov ovanfor dei romerkyrkjelege at han verkeleg trur på Kristi realpresens. Eller det kan ha vore ei freisting på å markere eit tydeleg skilje mellom den sanne kristendommen og tradisjonar med symbolistiske nattverdsforståingar.

²⁰⁸ WA: 54, 432.

4.4 Striden om nattverdsrestane i Eisleben 1543

I juni 1543 eskalerte konflikten mellom to prestar i Eisleben: Wolferinus i St. Andreaskyrkja og Fredrik Rauber i Peterskyrkja. Striden handla om sakleg usemje kombinert med ei personleg konflikt som hadde gått føre seg over lengre tid. Ein ser av dei to følgjande breva at Luther skriv at denne splittinga mellom prestane i heimbyen hans var svært trist. Ei interessant side ved denne konflikten er haldinga til å vende seg til Wittenberg for å søkje rettleiing. Luthers autoritet synte seg på det viset konflikten vart løyst. Ein skreiv til Luther for å få det siste ordet frå honom.²⁰⁹ Wolferinus hadde skrive sine egne teser om nattverden kor han understreka at utanom den heilage handlinga var det ikkje noko sakrament. Det er openbert at hovudintensjonen med tesene var å forsvare praksisen hans med å handsame nattverdsrestar som vanleg brød og vin.²¹⁰ Det var dette Fredrik Rauber i Peterskyrkja ikkje var samd med kollegaen sin om.

4.4.1 Luther og Bugenhagens brev til Simon Wolferinus 4. juli 1543

Luther startar brevet med sterk kritikk av Wolferinus' konflikt med den andre presten i byen Fredrik Rauber²¹¹. Etter dette kjem Luther til hovudsaka, og byrjar med å slå fast at tanken om at sakramenta er handlingar²¹² og ikkje verk²¹³, ikkje er Wolferinus sitt påfunn. Det er vi som har komi med denne læra, skriv Luther. Luther spør i brevet korleis W. kunne våge å gå ut med sine tankelause synspunkt. Han burde ha skjønnt at det ville verke støytande med praksisen med å blande restar av nattverdsbrødet og –vinen med vanleg brød og vin.²¹⁴ Kven er det du følgjer dømet etter, spør Luther. Du ser ikkje kva farlege spørsmål du framkallar, når du vil tvinge gjennom at når den sakramentale handling er over, er heller ikkje lenger sakramentet eit sakrament. Du vil kanskje at ein skal sjå på deg som zwinglianar? Eg trur,

²⁰⁹ Kawerau 1912: 302.

²¹⁰ Kawerau 1912: 305.

²¹¹ WA.B: 10, 340 [latin] / W: 20, 2008 [tysk omsetjing].

²¹² "actiones" (WA.B: 10, 340).

²¹³ "factiones" (WA.B: 10, 340).

²¹⁴ "Sed quae est ista singularis tua temeritas, ut tam mala specie non abstineas, quam scire te oportuit esse scandalosam nempe quod reliquum vini vel panis misces priori vino et pani?" (WA.B: 10, 340).

skriv Luther, at du allereie lider av den zwinglianske galskapen, fordi du byrg og foraktfull med din spesielle klokskap set opp eit slikt vesen.

Luther skriv at W. burde unngå at folk skulle kunne sjå på honom som ein sakramentsforraktar. Luther spør: -Kvifor gjer du ikkje som dei gjer i andre kyrkjer? Vil du verkeleg vere opphavsmann til slike nye og farlege ting? Luther formantar W. til å forsonast med kollegaen sin, og gjere som dei andre: ete og drikke opp nattverdsrestane i lag med kommunikantane. Luther meiner at W. opphevar heile sakramentet med sin måte å argumentere på: Dersom no motstandarane våre seier at òg i sjølve den sakramentale handling varar sakramentet lenger enn akkurat når det er i direkte bruk, då har du ikkje noko å stille opp med. Den cratylinske²¹⁵ lære påstår at vi berre har eit sakrament så lenge utdeling og mottaking av brød og vin varar. Slik vert utdelinga sett på noko som ikkje er integrert i den sakramentale handling under eitt, og det vert tida og augeblikket som skapar sakramentet. I tillegg til dette er det mange andre uhøyrte ting som følgjer av eit slikt syn på sakramentet. Difor skal du halde deg konform med dei andre kyrkjene, og ikkje krige mot dei. Eg vil sanneleg vere motstandar av denne tankelause og støytande læra, og ikkje la ho ergre meg i min siste time.²¹⁶ Luther avsluttar med ei ny formaning mot byrgskap og forbod mot hemn mot broren i Kristus.

4.4.2 Luthers brev til Wolferinus 20. juli 1543

Luther formantar framleis til venskap mellom prestane i Eisleben, og appellerar til den kristne nestekjærleiken²¹⁷. Luther skriv at Melancton har rett når han seier at det ikkje er noko sakrament utanom den sakramentale handling, men skriv at dei har ei for smal tolking av kva den sakramentale handlinga er. Dette vil føre til at dei kjem til å sitja att utan noko sakrament i det heile teke. For dersom ein skal ta utgangspunkt i ein slik smal og avkorta definisjon av den sakramentale handlinga, så vil det føre til at etter lesinga av innstiftingsorda, som er den

²¹⁵ Cratylus var ein athensk filosof som truleg levde på same tid som Sokrates. Han tok utgangspunkt i at alle fenomen var flytande og forgjengelege. Han omforma Heraklits utsagn om at ein aldri kan gå to gonger ut i same elv, til at ein aldri går ut i den same elva. (EncPh: 2, 251). Truleg var det dette Luther tenkte på når han nytta namnet hans til å karakterisere eit flyktig syn på det sakramentale nærveret.

²¹⁶ *"Ego certe pro meis viribus tuea singularitati et temeritate scandalosae et offensivae adversabor, nec ultimam horam meam tuis scandalis onerari sinam."* (WA.Br: 10, 341).

²¹⁷ WA.B: 10, 348 [latin] / W: 20, 2011 [tysk omsetjing]

viktigaste og mest kraftfulle delen av handlinga²¹⁸, ville ingen motta Kristi lekam og blod fordi handlinga var over. Dette er slett ikkje Melanchtons meining, meiner Luther. Ei slik snever definisjon av handlinga vil òg reise ei rekkje spørsmål og diskusjon utan ende. Til dømes som når ein under pavedømmet diskuterte om ved kva staving i innstiftingsorda Kristi lekam og blod vart nærverande. Difor skal ein ikkje berre leggje vekt på det å handle og gjere Kristus nærverande, men òg leggje vekt på kor lang tid nærveret varar, ikkje etter snever matematisk utstrekning, men etter fysisk utstrekning.²¹⁹ Altså at handlinga ikkje har ein så brå ende når ein ikkje gjer noko. Heller bør ein utvide handlinga ein viss grad. Kommentar: Luthers skilje mellom matematisk og fysisk utstrekning kan truleg forståast som eit skilje mellom ei abstrakt og ei praktisk tilnærming til realpresensen i nattverden.

Luther vil avgrense den sakramentale handlinga til å vare frå byrjinga av *orationis dominicae*²²⁰ til alle har kommunisert, kalken er drokke tom, brødet eti, folket har gått og ingen er ved altaret. Slik kan ein ha fred frå ergerlege spørsmål og tvil, meiner Luther. Når Melanchton talar om den sakramentale handling er det med tanke på andre ting utanom dette, som innlåsing og ombering av sakramentet, noko Melanchton fordømmer. Men Melanchton delar ikkje opp den sakramentale handlinga. Difor om det vert att noko etter nattverden: lat dei som har kommunisert eller prestane ete det opp. Men ikkje slik at *ein* drikk heile kalken aleine, ytrar Luther. Så langt Luther visste, var Melachton samd med honom om dette. Vidare formanar Luther om å vere eitt sinn og å ha fred med kvarandre. Han oppmodar om mekling, og legg til at han har diktert brevet for ein skrivar på grunn av ein mødd hjerne. Det eg har skrive her, vil eg òg skrive til Vigelio og Ern Friedrichen, skriv Luther.

²¹⁸ "*quae est potissima et principalis actio in Sacramento*" (WA.B: 10, 348).

²¹⁹ "*non mathematica, sed physica latitudine*" (WA.B: 10, 348).

²²⁰ Kan tyde 'Herrens bøn' eller 'Herrens tale' dvs. innstiftinga.

4.4.3 Kommentar til breva

Vigelio var superintendent for Eisleben, *Ern Friedrichen* er truleg Fredrik Rauber i Eisleben. Luther ville altså informere superintendenten om kva han hadde skrive til Wolferinus, i tillegg til den andre parten i konflikten. I det andre brevet til Wolferinus kjem det fram at W. har nytta utsegn frå Melanchton til forsvar for seg. Luther svarar med å skrive at han og Melanchton er samde om dette. I ettertid ser ein at det faktisk unekteleg var divergens mellom Luthers og Melanchtons syn på dette spørsmålet. Likevel ønskjer Melanchton å følgje Luthers *praksis* på dette feltet, for ikkje å føre til forvirring og skrekk i ålmugen.²²¹ I det andre brevet til Wolferinus skriv Luther kva han ser på som byrjinga og slutten på den sakramentale handling. Han meiner denne handlinga byrjar med '*oratio Dominica*'. Men kva tydar "*oratio Dominica*"? Skal det tydast som innstiftingsorda eller Herrens bøn? "*oratio*" kan tyde "utsegn" eller "tale". Dersom ein skal leggje denne tolkinga til grunn, byrjar den sakramentale handling med innstiftingsorda. Det er denne tolkinga som høver best til Luthers vektleggjing av at nærveret kjem i stand av Kristi ord aleine. Men vi må leggje merkje til at Luther skriv om konsekrasjonen som den viktigaste og kraftigaste *delen* av den heilage handlinga. Det er altså mogleg at Luther ikkje ser på den heilage nattverdshandlinga som identisk med den tid Kristus er reellt nærverande, som trer i kraft ved konsekrasjonen, men denne er ein del av handlinga. Dette gjer det mogleg at "*oratio Dominica*" tydar Herrens bøn. I Kristi innstifting er òg handlinga innleia av ei takkebøn for brødet: Kristus tok eit brød, takka, braut det, gav læresveinane og sa...²²² Dette argumenterar Jürgen Diestelmann for, mellom anna ved ei spåkanalyse av Luthers tidlegare liturgiske språkbruk i *Formula Missae*.²²³ Luther vil vise at det er betre å utvide tida til nattverdssakramentet enn å snevre ho inn. Men samstundes er det inga tvil om at Luther meiner at det er konsekrasjonen som gjer Kristus nærverande, og at dette er konstituerande for nattverdshandlinga. Det er ikkje mogleg for meg å kome fram til ein sikker nok konklusjon på om "*oratio Dominica*" tydar Herrens bøn, eller Herrens innstiftingsord. Eg let difor spørsmålet stå opent. Bortsett frå dette meiner eg at meiningane i breva kjem klart fram utan fleire kommentarar.

²²¹ Kawerau 1912: 307-308.

²²² 1.Kor 11, 23ff.

²²³ Diestelmann 1996: 64-69.

Det same året Luther døydde kom ei liknande sak fram i ljuset.²²⁴ Dette var Adam Besserer som ved ein nattverd i 1545 hadde mista ein innvigd oblat på golvet. Då han ikkje fekk nok oblata til kommunikantane, gav han bort ein uinnvigd oblat til ein av kommunikantane. Luther reagerte hardt og kravde i brev til biskop Nikolaus av Amsdorft frå 11. januar 1546²²⁵ at presten skulle ekskommuniserast fordi han ikkje hadde skilt mellom konsekkrert og ikkje-konsekkrert brød. Luther skreiv: ”lat han gå til sine zwinglianarar!”²²⁶

4.4.4 Samandrag

Luther viser i brev til Wolferinus i 1543 at Kristi realpresens i nattverden varar til brødet og vinen vert eti opp. Alle restar etter nattverden må difor etast og drikkast opp. Alt anna er uakseptabelt. Luther meiner at Kristus ikkje berre er nærverande under utdeling og mottak av sakramentet. Konsekrasjonen er den viktigaste og mest kraftige delen av nattverden kor Kristi lekam og blod kjem til stade i brød og vin. Luther meiner at avvisninga av å ha eit sakrament utanom den sakramentale handling (*extra usum*) ikkje er meint som ei forkorting av Kristi nærvere i nattverden, men ei avgrensing av bruken av sakramentet, til dømes ei utelukking av sakramentsprosesjon og tabernakel.

²²⁴ Diestelmann 1996: 101-104.

²²⁵ WA.B: 11, 257.

²²⁶ ”*Primum non est negligentia, Sed nequitia Eaque insignis istitus Diaconi, Qui contemptor Dei et hominum ausus est hostias consecratas ac non consecratas pro eodem habere. Ideo simpliciter est ejiciendus extra nostras Ecclesias. Vadat ad suos Zuinglianos. Non est opus, ut carcere teneatur homo alienus a nobis, cui nihil etiam Juranti credendum est*” (WA.B: 11, 257).

4.5 Luthers reaksjon ved søling av nattverdsvin i 1542

I Weimarer Ausgabe finnes det ei forteljing om Luthers reaksjon ved eit tilfelle med søling av vinen under ei messe i Wittenberg i 1542²²⁷. Forteljinga skal stamme frå presten Johann Hachenburg frå Erfurt, som skal ha vore vitne til dette sjølv. Dette er eit døme på at sjølv om Luther opna for vin til lekfolket, så var han langt frå likesæl til søling med nattverdsvinen.

Under nattverden i Wittenberg hadde ei kvinne ved eit uhell støytt munnen hardt i kalken, slik at det kom vin på henne og på kommuniionsbenken. Luther og Bugenhagen såg det som skjedde, og sprang til. Saman med diakonen freista dei med all ærefrykt å slikke opp det verste frå kvinna si kappe. Luther skal ha tatt situasjonen alvorleg, og skal ha sagt: -Akk, hjelp Gud! Han skal ha hatt tårar i augo, og etter kommunionen skal han ha skore av delar av kleda til kvinna som ikkje kunne reingjerast, og brent det saman med avhøvla trespon frå benken.²²⁸

Her ser ein Luthers store respekt for nattverdselementa. I tillegg ser vi ei anna interessant gjerd. Luther brenn materiale som har vorte tilsøla med vin. Truleg ligg tenkinga om at dersom vinen vert øydelagt og omforma til eit anna materiale, vil òg Kristi realpresens verte oppheva.

²²⁷ ””Ein Weibsbild habe zum Abendmahl des Herrn gehen wollen, und wie sie in den Stuhl vorm Altar habe niederknien und trinken wollen, sei sie unsanft getreten und habe mit ihrem Munde hart an den Kelch des Herrn gestoßen, infolgedessen etwas daraus vom Blute Christi auf ihre gefütterte Leibjacke, ihren Mantel und auf die Lehne des Stuhls vergossen worden sei. Wie Luther, der gegenüber in einem Stuhle gestanden, das gesehen habe, sei er gleich, wie auch Bugenhagen, zum Altar gelaufen “und haben sampt dem Diakon solchs verschütt Blut Christi mit aller Reverenz von des Weibes Mantel so rein als sie gekonnt helfen ab- und auflecken.” Es sei solchs Luther sehr zu Herzen gegangen, daß er geseufzt und gesprochen habe: Ach hilf Gott! Es seien ihm auch seine Augen voll Wassers gestanden. “Nach gehaltener Kommunion aber ist er zugefahren und hat das Rauchfutter der Leibjacken, darauf das Blut des Herrn ist verschütt worden, weil man's nicht hat können rein ablecken, lassen ausschneiden und mit Feuer verbrennen.” Die Lehne des Stuhls habe er abhobeln und die Späne verbrennen lassen.”” (WA.B: 10, 337).

²²⁸ WA.B: 10, 337.

4.6 Samandrag av Luthers praktiske nattverdsfromleik

Dette samandraget er avgrensa til det som er relevant for forståinga av Luthers nattverdsyn i samband med kritikken av transsubstansiasjonslæra.

Luther meiner at ein bør tilbe, eller vise ære overfor, sakramentet. Sjølv om det ikkje er påbode å tilbe i det ytre, følgjer det ytre vanlegvis naturleg av ei indre tilbeding. I

Löwenteseane skriv Luther jamvel at ein *skal* tilbe sakramentet. Dette fordi Kristus er sant tilstade. Det er ordet som bringer med seg det det tydar, nemleg Kristi lekam og blod. Om ein reknar brødet med eller ikkje, er ikkje så farleg. Men skrifta kallar sakramentet brød, og ein har ikkje rett til å lage ei plikta til å tru at brød/vin forsvinn, difor vel Luther å rekne med at brødet og vinen framleis substansielt sett er til stade. Mot konkomitanslæra hevdar Luther at ein ikkje skal basere seg på menneskeleg tenking, men tru einfelt på innstiftingsorda.

Luther hadde ein djup vyrndad for Kristi tilstadeveren i sakramentet. Denne trua synte seg mellom anna ved påbødet om at alle nattverdsrestar skulle etast/drikkast opp og ikkje handsamast som vanleg brød/vin. Luther ville ekskommunisere Adam Besserer fordi han hadde handsama konsekkrert materiale som om det ikkje var konsekkrert, og ikkje-konsekkrert materiale som om det var konsekkrert. Ei forteljing viser at Luther under messa med tårer i augo slikka opp sølt altarvin, og etterpå brende opp klesdelar og delar av ein benk som hadde fått altarvin på seg. Denne haldninga mot nattverdselementane viser Luthers sterke tru på Kristi reelle nærvere i brødet og vinen framfor andre stader, at dette nærveret varar inntil det vert eti opp, og at Kristi nærvere i sakramentet er av objektiv ontologisk karakter. Luthers praktiske nattverdsfromleik gjev ikkje rom for å tolke Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra som ein kritikk av vektlegginga av Kristi nærvere eller som ei avvisning av konsekrasjonen som ei verkeleg hending som skapar Kristi sakramentale nærvere. Det er tydeleg at Luther meiner at Kristi tilstadeveren i nattverden er av ein heilt annan karakter enn Guds nærvere overalt. For av kva årsak skulle Luther ha helde fast på at alt skulle etast/drikkast opp, og kvifor skulle han ha brent trematerialer tilsølt med altarvin, dersom Kristi nærvere ikkje var av ein høgare presentisk karakter enn den guddommelege tilstadeveren overalt? Den praktiske nattverdsfromleiken viser noko av Luthers haldning til

nattverden. Denne vyrdnadsfulle haldninga vil kunne vere med å utfylle biletet av Luthers nattverdssyn og komplettere råma for forståinga av kritikken av transsubstansiasjonslæra.

5 Samandrag

Før vi går vidare i oppgåva og samanliknar Luther med Thomas og Zwingli tek vi eit lite førebels samandrag for å få oversikt over grove trekk i Luthers tenking i følgje dei utvalde kjeldene. Slik fær vi eit klarare samanlikningsgrunnlag frå Luthers side.

I adelsskriftet (1520) stiller Luther seg negativ til transsubstansiasjonslæra, men oppmodar til toleranse overfor ulike syn på tilhøvet mellom brød og vin, og Kristi lekam og blod. I *Om kyrkjas babylonske fangenskap* (1520) legg Luther vekt på å argumentere mot transsubstansiasjonslæra, men framleis synes han at denne læra til ein viss grad er akseptabel, så lenge ho ikkje vert sett på som ein trusartikkel. Til dømes Duns Scotus og William av Ockham meinte at det ikkje var grunnlag for transsubstansiasjonslæra i korkje openberring eller fornuft. Likevel slutta dei seg til læra fordi at den kyrkjelege autoritet hadde vedteke at denne læra var rett. Det er Luthers oppheving av pavens og konsilas udiskutable vedtaksmakt for kva trua skal innehalde, som er grunnlaget for kritikken mot transsubstansiasjonslæra. For Luther høver ikkje transsubstansiasjonslæra til korkje openberring eller fornuft, og difor må ho forkastast, i alle fall må ho forkastast som truskrav. Derimot er trua på Kristi realpresens ein trusartikkel, og Luther skriv i skriftet *Om Kristi nattverd* at han heller vil drikke reint blod med paven, enn å drikke rein vin med Zwingli.

I skriftet mot kong Henrik VIII av England definerar Luther eit sakrament som eit mysterium som ikkje kan skjønast, det kan berre forståast i tru. Som Luther skriv i *Om kyrkjas babylonske fangenskap* skal dei kristne la seg binde av Kristi enkle ord og løfter. Difor skal ein ikkje freiste på å trenge inn i mysteria ved hjelp av rasjonalisering, og tru at desse tankane er sanne eller har noko med trua å gjere. Fornufta skal takast til fange under lydnaden til Kristi ord.

I tillegg til å kritisere at transsubstansiasjonslæra vert sett på som noko ein må tru, og at ein ved fornufta freistar å analysere eit guddommeleg mysterium, kritiserer Luther innhaldet i transsubstansiasjonslæra. Dette gjer han allereie i *Om kyrkjas babylonske fangenskap* med argument frå skrifta, fornufta og kyrkjehistoria. Luther meiner at bibelen nyttar ordet 'brød' om sakramentet. Han har dessutan ingen prinsipielle problem med at sakramentet kan vere

Kristi lekam og brød på same tid. Tvert om meiner han at sjølve kristologien byggjer på dette paradokset med to naturar i ein person. Difor skriv han at brødet *er* Kristi lekam. Luther vil byggje alt på Kristi innstiftingsord i bibelen. Desse orda lærer oss kva nattverden er, og lest av presten verkar dei det dei tydar. Luther heldt fast på konsekrasjonen av nattverden. Etter lesinga av innstiftingsorda er Kristi lekam og blod sant til stade. Luther vektlegg dette nærveret så sterkt at han oppmodar til adorasjon eller æring av Kristus i brød og vin under nattverden. Han hadde stor respekt for dei innvigde elementa. Inkarnasjonen vert ofte nytta analogisk av Luther i samband med nattverden. Luther ottast ikkje for at det ville føre til avgudsdyrking dersom det er sant brød i nattverden. For honom er det ikkje avgudsdyrking sjølv om det er sant brød til stade i sakramentet. Det er ikkje det materielle som fører til avgudsdyrking. I tillegg til dei bibelske og teologiske argumenta, meiner Luther at Thomas ikkje har forstått Aristoteles, og meiner at til dømes læra om at aksidensane framleis kan eksistere sjølv om substansen ikkje er der, er filosofisk sett uhøyrte.

I skriftet mot kong Henrik VIII av England avviser Luther transsubstansiasjonslæra kategorisk. Dette skjer som reaksjon på kong Henriks argumentasjon om at brødet ikkje kan vere substansielt til stade, fordi det ville seie at skaparen vart blanda med sitt uverdige skaparverk. Luther meiner at ein slik tankegang undergrev inkarnasjonsmysteriet. Gud vart menneske, sjølv om menneska er uverdige for Gud. Luther skriv polemisk at han er takksam mot Henrik VIII for at han lærte honom at transsubstansiasjonslæra må forkastast. Luthers skarpaste protest mot denne læra kjem altså i ein samanheng kor han meiner at det vert sett opp rasjonelle skiljelinjer mellom Gud og menneska som strid mot inkarnasjonen, slik Luther forstår han. Elles kritiserar Luther òg konkomitanslæra. Fordi han mellom anna meiner at ein skal halde seg til innstiftingsorda, og ikkje spekulere rundt mysteriet.

I skriftet *Om Kristi nattverd* vil Luther forsvare realpresensen overfor Zwingli. I denne samanhengen kjem han med ei rekkje døme på at Kristus kan vere tilstade på jorda sjølv om han er i himmelen. Kristus er mellom anna tilstade overalt etter sin menneskelege naturs del i guddommelege eigenskapar i personeininga. Dette er ikkje ei lære om korleis Kristus er tilstade i nattverden. Luther skil mellom Guds nærvere over alt ”repletivt”, og nærveret i nattverden som ”diffinitivt”. Han lagar ingen ny fastlagt formel for korleis Kristus er til stade, men understrekar Guds fridom til å vere tilstade på ulike vis, og at ein bør tru innstiftingsorda einfelt slik dei står.

6 Luther i samanlikning

6.1 Innleiande merknadar

Desse komparasjonane mellom Luther og Thomas, og Luther og Zwingli, skal ikkje framstille Luther og dei andre like nøye. Formålet er å sjå klarare Martin Luthers individuelle tenking om realpresens og transsubstansiasjon i samanlikning med viktige delar ved dei to andres tenking om desse aspekta ved nattverden. På dette viset ser vi klarare korleis Luthers tenking er i høve til desse andre. På den eine sida tek vi utgangspunkt i dei innsiktene vi har fått i Luthers tenking i denne oppgåva. På den andre sida vil vi nytte *Summa theologiæ* og litteratur for å framstille fragment av Thomas tenking i komparasjon med Luther. Framstillinga av Zwingli er basert på sekundærlitteratur og mellom anna kjelda *Ulrich Zwingli's Antwort auf Luthers Bekenntnis vom Abendmahl. Begonnen 1. Juli, vollendet Ende August 1528*.²²⁹ Dette skriftet er Zwinglis motskrift til Luthers viktige skrift *Vom abendmahl Christi, bekenntnis*.

Thomas er interessant å samanlikne med, fordi han er den fyrste så langt vi veit som formulerte ei omfattande og gjennomtenkt transsubstansiasjonslære. Han var dessutan ein stor autoritet innanfor romarkyrkja i delar av mellomalderen, og påverka mange av dei seinare tenkjarane. Zwingli er interessant fordi han var ein av dei samtidige reformatorane som av Luther vart sett på som ein teologisk fiende. På dette viset vil vi sjå Luther i høve til andre viktige personar med ulike teologiske standpunkt.

²²⁹ W²: 1228-1473.

6.2 Samanlikning med Thomas frå Aquino

Thomas (1225-1274) var omstridt i si samtid, men seinare vart han sett på som den største teologen gjennom historia i romarkyrkja. Allereie i 1323 vart han erklært som helgen av paven, og i 1567 fekk han tildelt tittelen *Doctor ecclesiae*.²³⁰ Det er ikkje rom for å framstille det generelle sakramentssynet til Thomas her.

Noko av den største forskjellen mellom Luther og Thomas ligg i Thomas' tankar om kyrkjas medofring av Kristus i nattverden. Og medan både Luther og Thomas vektlegg konsekrasjonen, meiner Luther at det strid mot nattverdssakramentets vesen å feire messe utan kommunion. Thomas meiner dessutan at det ikkje berre er konsekrasjonsorda, men i tillegg ei særleg makt som er gjeve presten i ordinasjonen som er ein naudsynt føresetnad for konsekrasjonen. Presten mottek krafta til å ofre *in persona Christi*.²³¹ Luther meiner at det berre er Kristi ord uttalt av presten som skapar Kristi nærvere, og at ordinasjonen er ei heilag handling som ikkje gjev presten nye eigenskapar, men ei særleg heilag oppgåve.

Som vi har sett i innleiingsdelen (kapittel 1.3.1 e)) er Thomas truleg den fyrste som ser på transsubstansiasjonslæra som den einaste rette forståinga av Kristi realpresens i sakramentet. Dette mellom anna fordi han meinte at ei konssubstansiasjonsforståing ville implisere at Kristi himmelske lekam måtte flyttast til mange stader på same tid.²³² Thomas tolkar substansen som noko metafysisk, og meiner difor at transsubstansiasjonslæra er den einaste rette. Kristus er altså tilstade etter sin metafysiske substans, men gjennom konkomitansen har òg Kristi kvantitetar eller kroppslege attributt del i det substansielle nærveret i sakramentet. Konkomitans er at andre sider ved ein ting indirekte får sin eksistens ved hjelp av at blod- og lekamsubstansen har del i Kristi integrerte himmelske lekam.

Luther nyttar namnet til Thomas om det meste han finn kritikkverdig ved skolastisk tradisjon. Ein sentral del av kritikken er at Thomas byggjer for mykje på sin eigen fornuft, og at han legg for mykje vekt på Aristotelisk tenking. Transsubstansiasjonslæra er ikkje for Thomas eit alternativ mellom fleire åskodingar, men den einaste rette. Samstundes er denne læra

²³⁰ Tydar: "Kyrkja sin lærar" (LThK: 9, 1509-1510).

²³¹ Summa: 3a, q. 82, art. 1.

²³² McCue 1968.

avhengig av aristoteliske filosofi om rom og omgrepet 'substans'. I tillegg føreset han den aristotelisk språkfilosofi om at subjektet og predikatet i affirmative setningar skal reknast som eitt (kapittel 2.1.2 b)). Det er mellom anna av den grunnen han meiner at brødet/vinen ikkje er substansielt tilstade, fordi at Kristus i innstiftinga sa: "Dette er min lekam", og i følgje den føresette språkforståinga er dermed subjektet identisk med predikatet, altså 'dette' er ikkje substansielt brød, men identisk med 'lekam', altså berre substansiell lekam.²³³

Den såkalla andre nattverdsstrid i mellomalderen hadde sin bakgrunn i Berengar av Tours spiritualistiske protest mot nattverdsforståingar, som Berengar oppfatta som for materialistiske og realistiske. Berengar vart tvungen til å underskrive ei vedkjenning som understreka Kristi realpresens på eit svært realistisk vis. Vedkjenninga inneheldt mellom anna at Kristi lekam er sant tilstade i nattverden, vert brekt i prestens hender og rive i bitar mellom tennene på kommunikantane. Luther var tilhengar av denne språkbruken. Luther skreiv at alle pavar burde ha vore like kristelege som pave Gregor VII, som tvang Berengar til å avlegge den realistiske vedkjenninga. Dessutan skreiv han at han var usamd med seinare tolkingar som ville kritisere den bokstavelege tolkinga i denne vedkjenninga (kapittel 3.1.2 g)). Thomas tok avstand frå det han oppfatta som eit symbolsk nattverdssyn hjå Berengar. Men samstundes understreka Thomas at Kristi lekam ikkje vert brekt eller togge i si naturlege form, men i si sakramentale form. Thomas viste til Augustin som skreiv i sin kommentar til Johannes evangelium at kjøtet ikkje gagnar, og at dette skal forståast om dei som tenkte på Kristus som kjøtleig, som om det var kjøt frå slaktaren. Thomas meinte at det ikkje er Kristi lekam som vert brekt, men berre den sakramentale form. Det er slik han meinte at Berengars vedkjenning må forståast; brekkinga og tygginga refererer til dei sakramentale formene kor Kristi lekam er sant tilstade under.²³⁴

Luther og Thomas var samde om at Kristi lekam var sant til stade, men Luther var i større grad villig til å nytte sterkare materialistisk-realistiske ord. Thomas var tydeleg samd i at det er eit sant nærvere av Kristi lekam, men vår brekking eller tygging av brødet påverkar ikkje Kristi lekam, fordi denne er heva over all forandring. Dessutan er heile Kristi lekam tilstade i kvar einskild del av kvantitetane til sakramentet. Difor vert eigentleg ikkje Kristi lekam

²³³ Leithart 1991: 299-300.

²³⁴ "Et hoc modo intelligenda est Confessio Berengarii: ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi." (Summa: 3a, q. 77, art. 7).

påverka av vår tygging og brekking av sakramentet.²³⁵ Men sjølv om Luther nytta sterkt realistiske ord om realpresensen, hendte det òg at han understreka forskjellen mellom vanleg forgjengeleg kjøt og Kristi uforgjengelege og åndelege kjøt i sakramentet (kapittel 3.1.2 e)).

Thomas' forståing av omgrepet 'substans' er metafysisk i motsetnad til den vanlege forståinga av omgrepet i samtida. Substansiell presens vart av Thomas sett på som noko som stend i motsetnad til det normale viset ein lekam er tilstade på i rommet.²³⁶ Stinson skriv i si omfattande avhandling om historia til substansomgrepet:

*"Aquinas de-quantifies, de-localizes and de-spatializes 'substantia'. He departs from his contemporaries and presents a purely metaphysical, that is, an entirely non-spatial, non-visualizable interpretation of the 'substantia' of Christ. For Aquinas, Christ's 'quantitas' is not in the Sacrament 'except by concomitance' with the 'substantia'."*²³⁷

Samstundes verkar det som at Thomas såg på substansen som totaliteten av ein verande ting.²³⁸ Thomas' egen bruk av substansomgrepet var ikkje eintydig. På den eine sida ville han forsvare realpresensen mot den reine symbolisme, og på den andre sida ville han gå bort frå ei ytterleggåande materialistisk og lokal forståing av Kristi nærvere. I samband med Thomas' fokus på nattverden som eit offer, nyttar han ei spiritualistisk forståing av omgrepet 'substans'. Dette for å unngå ei bokstaveleg tyding av det eukaristiske offer. På den andre sida vektlegg Thomas det realistiske ved omgrepet 'substans' i samband med æringa av sakramentet. Dersom ikkje Kristi lekam/blod var sant tilstade i denne samanhengen ville tilbedinga av sakramentet ha vore avgudsdyrking.²³⁹ I samanlikning med Luther, ser vi at medan Thomas tonar ned det realistiske i samband med offermessa, er det nettopp den utprega sakramentale realismen som vert ei absolutt hindring for at Luther skulle kunne tale om kyrkjeleg medofring av Kristus i nattverden.²⁴⁰

²³⁵ Summa: 3a, q. 77, art. 7.

²³⁶ Summa: 3a, q. 76, art. 5.

²³⁷ Stinson 1972: 613.

²³⁸ "...sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia hujus convertatur in totam substantiam illius." (Summa 3a, q. 75, art. 5).

²³⁹ Leithart 1991: 304-305.

²⁴⁰ Wisløff 1957: 153-172.

Luther kritiserar konkomitanslæra (kapittel 2.2.2 e)). Thomas skriv i sin *Summa Theologica* at på grunn av at Kristi substans vert nærverande i kraft av konsekrasjonen, vert heile Kristus indirekte nærverande, både hans sjel og guddom,²⁴¹ og hans kvantitative kropp og aksidensar²⁴² vert fullt nærverande i kvar del av brødet, indirekte i kraft av konkomitansen.²⁴³ Konkomitansen vil seie at desse følgjer med indirekte sidan ein del av den ikkje-splittbare Kristus vert nærverande, men dei er tilstade i den modus substansen er tilstade. Luther synes at konkomitanslæra er menneskelege spekulasjonar om ting ein berre skal tru einfelt på. Sjølv om Luther kritiserar konkomitanslæra, verkar det som om han likevel er samd i delar av meiningsinnhaldet. Luther meiner òg at nærveret av Kristi lekam og blod er nærveret av heile Kristus. Det er elles verdt å merkje seg at konkomitanslæra til ein viss grad liknar argumentativt på det som har vorte kalla Luthers ubiquitetslære (*communicatio idiomatum*). Medan Luther skriv at der Kristi guddom er, må hans menneskelege natur òg vere; meiner Thomas at der substansen av Kristi lekam er, må òg Kristi guddom vere.

Thomas meiner at dersom ein fjernar eller endrar vinen til å verte noko anna enn vin, så vil Kristi blod òg forsvinne. Dette fordi at aksidensane i sakramentet etter konsekrasjonen fær substansielle eigenskapar. Dei kan altså verte handsama og vil verke på andre ting slik det ville ha gjort det dersom brøds substansen framleis var der. Ein kan difor tilsette litt vatn, utan å øydeleggje vinen og utan å fjerne realpresensen. Men ved mykje utblanding i vatn vil tilslutt vinen ikkje lenger vere vin, og Kristus er dermed ikkje lenger nærverande.²⁴⁴ I følgje forteljinga om Luthers oppførsel ved sølinga av konsekrert vin i Wittenberg i 1542 brende Luther opp avhøvla trespon og bitar frå eit kledeplagg fordi det hadde komi altarvin på det. Dette viser truleg at han var samd i Thomas om at dersom ein fjernar eller vesensendrar brødet eller vinen, vil òg Kristi nærver forsvinne.

Vi ser altså at for Thomas er aristotelisk filosofi og kyrkjeleg praksis og tradisjon grunnleggjande, for ei rett forståing av sakramentet. Luther set innstiftingsorda høgare enn noko anna, og ynskjer å gjeve desse full råderett over både kyrkjeleg praksis, tradisjon og tenkjemåtar. Heller ikkje Luther står i eit filosofisk vakuum, men han søker ikkje å kanonisere ei spesiell forståing av Kristi realpresens i nattverden. Eitt av hans viktigaste argument mot transsubstansiasjonslæra er at ei spesiell forståing av tilhøvet mellom brød/vin

²⁴¹ Summa: 3a, q. 76, art. 1.

²⁴² Summa: 3a, q. 76, art. 4.

²⁴³ "...ex reali concomitantia." (Summa 3a, q. 76, art. 1).

²⁴⁴ Summa: 3a, q. 77, art. 8.

og lekam/blod vert gjort til eviggyldig trussanning. For Thomas var fasthaldinga av transsubstansiasjonslæra grunna på ei overtyding om at andre forståingar enn transsubstansiasjonslæra ikkje tok Kristi innstifting på alvor. Frå Thomas' synsvinkel var altså dette grunna på den kristne openberringa. Men ein kan seie at tolkinga av denne allereie i utgangspunktet var determinert av Thomas' ontologi. Medan Luther gjekk inn i den bibelske omgrepsverda og let sin eigen hermeneutiske innfallsvinkel verte påverka av bibelen sjølv, verkar det ikkje som om Thomas i same grad let den bibelske omgrepsverda verke attende på sitt tolkande blikk. Luthers sterkare skilje mellom fornuft og openberring gjorde moglegvis at han i høve til openberringa fekk eit friare og vidare tolkingsrom i høve til eiga utgangspunktlege røyndomsoppfatning. Til slutt kan ein seie at medan Thomas held fast på transsubstansiasjonslæra av di ho var den einaste tenkjelege ortodokse utleiing av innstiftinga, er det fyrst ettertida som held fast på transsubstansiasjonslæra fordi ho var vedteken av kyrkja, og ikkje fordi ho var særleg filosofisk truverdig eller tru mot openberringa.

6.3 Samanlikning med Zwingli

Huldrych (eller Ulrich) Zwingli (1484-1531) vart født i Toggenburg i Sveits. Zwingli vart prest og leiar av reformasjonen i Zürich.²⁴⁵ Zwinglis teologi hadde både klare likskapstrekk og fundamentale forskjellar i høve til Martin Luther. Zwingli freista på slutten av livet å sameine dei protestantiske kyrkjesamfunna. Ved disputasen i Marburg i 1529 freista han i lag med fleire å oppnå semje med Luther. Dei kom fram til at dei ikkje kunne samle seg om ei felles vedkjenning om Kristi realpresens i nattverden, fordi forskjellane var for store. Frå Luthers perspektiv var det avvikande synet på nattverdssakramentet så alvorleg at det vart støyttesteinen som hindra fullt fellesskap. Zwingli, saman med Calvin, er opphavet til den kyrkjelege retning som i dag vert kalla for dei reformerte.

Både Zwingli og Luther gjekk i mot den mellomalderske sakramentslæra, til dømes transsubstansiasjonslæra (av vidt ulike grunnar), og bae samla seg om to sakrament: dåpen og nattverden, i motsetnad til dei sju fastsette. (Luther vurderte i byrjinga om òg bota/skriftemålet skulle kallast sakrament). For Luther hang Ord og sakrament uløyseleg saman som både vitnesbyrd og medium for Guds kraft og nærvere. Sakramenta var med på å demonstrere, støtte og skape trua. For Zwingli er det berre Guds ord som skapar tru medan sakramenta viser trua offentleg. Ord og sakrament var for honom to skilde ting kor vekta låg på Ordet. Luther ville framleis nytte omgrepet 'messe' og la denne vere hovudgudsteneste om sundagen. Preika fekk ein styrka status innanfor ramma til nattverdsgudstenesta. I motsetnad til dette slutta Zwingli å nytte ordet 'messe', og det rituelle måltidet skulle berre feirast 3-4 gonger i året. Nattverden var ikkje lenger sentrum av kyrkjeleg kult i Zürich.²⁴⁶

Zwingli hadde eit klart symbolistisk nattverdssyn. Han let seg truleg inspirere av Cornelius Hoens tankar om at 'Dette er min lekam' skulle forståast som 'Dette tydar min lekam'.²⁴⁷ Nattverden var altså eit minnemåltid:

*"Diese Worte heissen das Brod und Trank niessen zu Gedächtniss sein; nicht, seinen Leichnam machen oder essen zu Gedächtniss seines Leichnams..."*²⁴⁸

²⁴⁵ OER: 320.

²⁴⁶ McGrath 2003: 188.

²⁴⁷ Stephens 1992: 98.

Det var for Zwingli eit ufråvikeleg skilje mellom eit teikn og det teiknet symboliserte. Han samanlikna nattverden med den gammaltestamentlege prototypen: det jødiske påskemåltidet. Dette var òg eit symbolsk måltid til minne og takk, meinte Zwingli. Innsikta om dette meinte han å ha fått frå Gud i ein draum.²⁴⁹ Men argumenterte ut i frå at dette var den rette forståinga av innstiftinga. Luther la vekt på at i motsetnad til den gamle pakts tid hadde kyrkja ikkje berre symbolet på pakta, men jamvel pakta sjølv.

Men Zwingli hadde ikkje eit reint negativt syn på sakramentet, sjølv om han ikkje trudde på Kristi realpresens i nattverden. Òg Zwingli kan av og til i skriftene sine tale om ei åndeleg sameining med Kristus i nattverden. Men det er då ikkje tale om at sameininga skjer gjennom brødet og vinen, som berre har signifikativ funksjon. Han framstiller det han meiner er konsekvensen av Luthers syn på realpresensen i tre punkt. Han skriv polemisk at Luthers resonnement må føre til at brødet har døydd for oss:

*”1) Christus Leichnam ist für uns gestorben; 2) Das Brod ist der Leichnam Christi: 3) So ist auch das Brod für uns gestorben.”*²⁵⁰

Det næraste Zwingli kan koma ei tru på Kristi realpresens i nattverden, er Kristi ikkje-kropplege nærvere gjennom trua. På dette viset kan han gå med på at Kristi lekam og blod vert ete med sinn og ånd i samband med nattverden, dersom ein har tru.²⁵¹ Nattverden har ein pedagogisk funksjon, den er forkynning til sansane. Kristus er tilstade i nattverden i menneskehjarto:

*”Aber sie wissen, wem wir trauen; nicht dem Menschen, nicht dem Essen, sondern dem einigen Gott, der ihr Herz in seinen Händen hat; und sie haben ihn [Randglosse: ”Also ist der Leib Christi in unserem Nachtmahl.”] in gegenwärtigem Trost und Versicherung der Conscienz, der durch kein leiblich Essen oder Uebung in den Menschen gebracht wird; sondern er gibt sich selbst nach seinem freien Willen, wie reichlich es ihm gefällt, in die Herzen der Menschen.”*²⁵²

²⁴⁸ W²: 20, 1236.

²⁴⁹ Stephens 1992: 103.

²⁵⁰ W²: 20, 1256.

²⁵¹ Stephens 1992: 105-106.

²⁵² W²: 20, 1235-1236.

Zwingli hadde ikkje sans for ordet 'sakrament'. Han meinte at dette ordet opphavleg tyda 'ed'. Men i følge Zwingli kunne det ikkje her vere snakk om nokon ed frå Gud til menneska. Dette ville stride mot Guds suverenitet, som han vektlegg i stor grad. I tillegg fører ei slik forståing av sakramenta til ei falsk tryggleik til ytre middel for egen frelse.²⁵³ Dette vil gå ut over sann omvendig, og den sanne tilliten til Gud sjølv. Gud handlar uavhengig av sakramenta, og Anden kan verke utan slike middel.

I motsetnad til å sjå nattverden som ein ed frå Gud til menneska, meinte Zwingli at nattverden må sjåast på som dei kristnes ed til Gud om brorskap med kvarande og einskap med Kristus i etterfølginga av honom. Nattverden er altså ei vedkjenningshandling for dei som allereie trur. Frå 1525 legg Zwingli likevel vekt på at sakramenta er eit teikn på Guds pakt med menneska. Han stør difor opp om dåp av spebarn.²⁵⁴ I motsetnad til ordet 'sakrament' nyttar Zwingli aller helst omgrepet 'eukaristi' som tydar takkseining, og skriv på latin heller '*gratiarum actio*' om nattverden enn '*sacramentum*'.²⁵⁵ Luther nyttar i motsetnad gjerne ordet 'sakrament' og meiner at det understrekar nattverdens uskjønelege, mysteriøse vesen.

Zwinglis hadde eit dualistisk syn på ånd og materie, Skaparen og det skapte og så vidare. Dette heng truleg saman med hans nære tilhøve til den mellomalderske humanismen. Medan det verkar som Martin Luther var mindre påverka av humanismen, kan ein seie at den sveitsiske reformasjonen hadde sitt utgangspunkt i humanistiske grupper ved universiteta i Basel og Wien i byrjinga av 1500-talet. Dei humanistiske gruppene hadde ein visjon om renessanse av kristendommen. Ulrich Zwingli hadde bakgrunn frå humanistisk retta universitet, og var med i ein av desse humanistiske 'sodalitetane' eller brorskapa. I Januar 1519 vart han kalla til Zürich som forkynnar. Slik byrja Zwingli å kjempe for eit reformprogram for kyrkje og samfunn som i stor grad var basert på humanistisk tenking. Denne tenkinga la vekt på det spirituelle og indre ved religionen. Religionen skulle gje den truande nye indre haldningar som audmjuke og lydnad overfor Gud. Denne indre fornyinga fekk likevel store konsekvensar for mellom anna ytre kyrkjekult og kyrkjestyre.²⁵⁶ Som andre humanistar nytta Zwingli dessutan ofte ikkje-bibelsk litteratur for å byggje opp under det han såg på som bibelsk lære. Til dømes nytta han Platon i sitt skrift *Om Guds forsyn*. Zwingli forsvarte sin bruk av til dømes Platon, Seneca og Pythagoras med at skrifter sanneleg kan

²⁵³ Stephens 1992: 76-77.

²⁵⁴ Stephens 1992: 81.

²⁵⁵ Gäbler 1987: 134.

²⁵⁶ McGrath 2003: 57-59.

kallast heilage når dei inneheldt tankar frå det heilage, reine, evige og ufeilbare Intellekt. Han meinte at Platon og Seneca drakk frå same kjelde som òg er bibelens opphav: den opphøgde Guddoms natur.²⁵⁷ Humanismens spiritualistiske religionsforståing, og påverking frå klassisk gresk filosofi kan ha vore viktige grunnar til Zwinglis dualisme.

Zwinglis dualistiske skilje minner om platonisme. For det fyrste legg han vekt på at Gud ikkje er bunden til å bruke skapte middel som brød og vin. For det andre siterar han mellom anna ofte Joh 6, 53-56 om at kjøtet ikkje gagnar noko for frelsa, og andre bibelstader som legg vekt på Kristi fråver etter himmelfarten. Zwingli kallar det sjette kapittelet i Johannesevangeliet for ein uknuseleg diamant i kampen om rett forståing av nattverden. Dette viser kor stor vekt han legg på motsetninga mellom Gud og det materielle.

*''Als am meisten durchschlagendes Kampfmittel erkannte ich dass 6. kap. des Johannesevangeliums. Da liegt jener unzerbrechbare Diamant 'Das Fleisch ist nichts nütze' ...''*²⁵⁸

Her er døme på andre bibelsitat som Zwingli ramsar opp etter kvarandre for å vise at Kristus ikkje er tilstade i nattverden:

*''Fürhin werde ich nicht mehr in der Welt sein'; 'Ich verlasse die Welt, und gehe zum Vater'; 'Mich werdet ihr nicht allewege haben'; 'Haben wir Christum nach dem Fleisch erkannt, so erkennen wir ihn doch nicht mehr nach dem Fleisch' ...''*²⁵⁹

Det at kjøtet ikkje er til noko gagn for frelsa, tolkar Zwingli til å tyde at det kroppslege ikkje gagnar noko for frelsa. Som vi allereie har sett, meiner Luther at kjøtet i bibelsk forstand tydar den syndige menneskelege natur som står i motsetnad til Gud, og ikkje det kroppslege. I tillegg vektlegg Zwingli skiljet mellom Kristus som menneske og Kristus som Gud. Zwingli meiner at ein må skilje mellom det som stend i bibelen om den menneskelege og om den guddommelege naturen. Dessutan er Kristi lekam etter oppstoda i himmelen, og difor kan han ikkje vere i nattverden på eit kroppsleg sett. Zwingli nyttar ein metafor om at Kristus er som

²⁵⁷ Stephens 1992: 34.

²⁵⁸ ZwingHa: 10, 130.

²⁵⁹ W²: 20, 1236-1237.

solljoset som lyser gjennom verda utan at sola er til stade på kvar stad.²⁶⁰ Zwinglis vekt på å skilje mellom dei to naturane i Kristus stend i skarp kontrast til Luthers fokus på einskapen i Kristi person mellom det menneskelege og det guddommelege. Luther vert av Zwingli skulda for å knytte dei to naturane for nært kvarandre i si lære om at Kristi lekam er tilstade over alt i kraft av den menneskelege naturens del i den guddommelege naturens eigenskapar (*communicatio idiomatum*).

Zwingli meiner at ein på eit vis ikkje skal verte hangande ved Kristi menneskelege natur, fordi Kristus har teke på seg menneskeleg natur for at vi skal kome til Gud, når ein har skjønt dette, skal ein ikkje verte ståande ved det menneskelege. Han meiner altså at vi ikkje skal dvelje ved Kristi menneskelege natur meir enn det som er naudsynt for at vi skal kunne nærme oss Gud.

”...wir sollen etlichermasse an der Menschheit Christi nicht hangen, sondern durch- oder vorgehen also: die menschliche Natur sei angenommen, dass wir durch sie zu Gott kommen; und so wir das ergriffen haben, sollen wir nicht fürder an der Menschheit hangen, sondern dem allein anhangen, zu dem wir durch sie kommen sind, bis wir zu ihm in Himmel gezogen werden.”²⁶¹

Kristi menneskelegdom er for Zwingli pantet på den guddommelege miskunn. Slik vert Kristi menneskelegdom eit vitnesbyrd som gjer det kjent kva den guddommelege natur verkar aleine. Difor er det ikkje naudsynt at den menneskelege natur i dag framleis er til stade. Stadfestinga av Guds miskunn kan skje gjennom preika. Gjennom meditasjonen fær ein tilgang på den historiske Kristus og frelsesverket, ved den allmektige og nådige Gud. Frå Luthers synsstad er frelsa bunden til Kristi menneskelegdom, til Kristi kjøt og blod. Det er ikkje Kristus som eit førebilete, domar eller profet som avgir vitnesbyrd frå Gud, det er Han og hans lidingsverk som er forløysinga og frelsa. Dette kunne berre verkeleggjerast ved å kome i menneskekjøt og ta del i heile den menneskelege eksistens. For Luther er det ikkje nok med eit vitnesbyrd om Guds forløysande gjerning. Mennesket treng Kristus sjølv med kjøt og blod, fordi det er i sitt kjøt og blod han har fullbrakt frelsa.²⁶²

²⁶⁰ Stephens 1992: 102-103.

²⁶¹ W²: 20, 1305.

²⁶² Lienhard 1980: 168-169.

Frå Zwinglis synspunkt er det toppen av gudløyse å tilbe brødet i nattverden. Luther legg vekt på at ein bør ære nattverden, og trekk paralellar til dei vise menn som tilba Kristusbarnet i krubba. For Zwingli er det ein absolutt og ubryteleg motsetnad mellom det skapte og Gud, og tilbeding kan difor ikkje rettast mot noko skapt.

”...das muss schlimmster Greuel sein, wenn die Kreatur für Gott gehalten wird. Wenn wir nämlich Gott allein anbeten sollen und keinerlei Kreatur, ist es dann nicht der Gipfel der Gottlosigkeit, wenn das Brot angeboten wird?”²⁶³

For Zwingli finnes det berre tre utgåver av Kristi lekam i bibelen. Det er den naturlege og kroppslege lekamen, oppstodelekamen, og den mystiske Kristi lekam som er kyrkja. Zwingli meiner at det er meiningslaust å tale om usynleg kroppslegdom i sakramentet, som Luther gjer. Han kritiserar det realistiske språket til Luther om identiteten mellom Kristi lekam i nattverden og den krossfeste Kristi lekam, og meiner at dersom det er nokon samanheng må lekamen i så fall vere sanseleg til stade i nattverden som på krossen:

”(1) Christus getödeter Leib ist im Nachtmahl. (2) Nun ist er empfindlich getödtet. (3) So ist er empfindlich im Nachtmal.”²⁶⁴

Medan Luther skriv om nattverden som eit løfte eller testamente frå Gud, vil Zwingli primært tale om eit minnemåltid og eit takkemåltid. Zwinglis fokus ligg altså på kyrkjelydens minnehandling og den pedagogiske effekten det ligg i å minnst Kristi føreliggjande offer, takke for dette og markere det kyrkjelege fellesskapet. Både Zwingli og Luther er samde om at nattverden etter sitt vesen er kommunion, altså eit fellesskapsmåltid. Både meiner at alle rett budde kristne skal få motta både vinen og brødet. Både Zwingli og Luther går bort frå det mellomaldersk-tradisjonelle synet på den ordinerte presten som berar av eigenskapar til å kunne feire rett nattverd. Samstundes er både motstandarar av mellom anna offermessa, votivmessa og sakramentsandakta. Både Zwingli og Luther meiner i større og mindre grad at delar av nattverdslæra og nattverdspraksisen i samtida måtte endrast for at nattverden skulle vere i tråd med Kristi innstifting i bibelen. Men reformeringa av nattverden var ikkje berre ulik i gradering, dei bygde på svært ulike forståingar av nattverden.

²⁶³ ZwingHa: 10, 132.

²⁶⁴ W²: 20, 1294.

For Luther er Zwingli på grunn av sitt nattverdssyn verre enn paven, og Luther understrekar at han ikkje ønskjer å ha fellesskap med honom (kapittel 3.1.2 j)). For Luther finnes det ikkje noko absolutt skilje mellom eit teikn og det teiknet står for. I tillegg vektlegg Luther inkarnasjonens realitet og personeininga i Kristus, i den grad at han meiner at det er gale å tale om ein av Kristi naturar utan å ta med den andre. For Luther viser både skapinga og inkarnasjonen at det ikkje er nokon absolutt motsetnad mellom Gud og det skapte eller det kroppslege. For Luther er nattverden eitt av dei midla som Gud har gitt kyrkja. Det er nettopp gjennom desse nådemidla at Den heilage ande verkar. Bak Luthers og Zwinglis kontrovers om nattverden ligg det fundamentale motsetnadar i teologien knytta mellom anna til forståinga av korleis frelsa vert formidla, korleis inkarnasjonen skal forståast, og korleis tilhøvet mellom Skaparen og det skapte er.

7 Konklusjon

Med utgangspunkt i dei utvalde kjeldene vi har gjennomgått, kan ein dele Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra inn i tre nivå for å få fram spekteret av ulike omsyn. Desse tre nivåa heng i saman og utelukkar ikkje kvarandre. For det fyrste går Luther kraftig ut mot synet på transsubstansiasjonslæra som ein trusartikkel. Kronologisk sett er det dette den tidlegaste kritikken hans primært er retta mot. Kyrkja har ikkje rett til å tvinge lekfolket til å tru noko som ikkje er openberra. For det andre meiner Luther at sakramentet etter sin natur er eit mysterium som ikkje kan eller bør analyserast med rasjonell fornuft, fordi sakramentet berre er forståeleg for trua. For det tredje kjem Luther med kritikk av innhaldet i transsubstansiasjonslæra, og vil vise at ho strid mot både openberring og fornuft, og at ho er av nyare dato i kyrkjehistoria.

Som regel vil ikkje Luther avvise transsubstansiasjonslæra som ei mogleg meaning einskildspersonar kan få lov til å ha om Kristi realpresens i nattverden. Dette med unntak av hans krasse reaksjon mot kong Henrik VIII av England, og Löwenthesene kor Luther framfører at alt ikkje-bibelsk som vert lært, er ukristeleg løgn. Men kjettarsk og djevlesk vert det først når det vert vedteke som dogme. I utgangspunktet er samvitsfridomen for Luther underkua når ein vert tvunge til å tru noko som ikkje er ein eigentleg trusartikkel. Luther vil vise at det ikkje er vranglære at vinen og brødet er tilstade på altaret etter konsekrasjonen. Men han kjempar ikkje berre for fridomen til å kunne forstå realpresensen på andre måtar. Han argumenterer òg direkte i mot transsubstansiasjonslæra, som vi har sett ovanfor.

Luthers sterkaste reaksjon mot transsubstansiasjonslæra i kjeldene til denne oppgåva skjer i møte med kong Henrik VIII av England i skriftet *Contra Henricum* frå 1522. I dette skriftet vil ikkje Luther eingong godta transsubstansiasjonslæra som ei mogleg meaning lenger. I dette skriftet takkar han kongen for at han viste honom at transsubstansiasjonslæra må forkastast heilt. Bakgrunnen til Luthers sterke reaksjon var at Henrik VIII hadde argumentert for transsubstansiasjonslæra ut i frå at Skaparen ikkje kan verte blanda med sitt uverdige skaparverk i brødet og vinen. Difor var det naudsynt med ein transsubstansiasjon for at brød- og vinssubstansen ikkje skulle vere der lenger. Dette reagerer Luther på fordi han meiner dette råkar trua på inkarnasjonen, at Gud verkeleg vart menneske av kjøt og blod. Luther

understrekar at Gud vart menneske sjølv om mennesket var uverdigg overfor Gud. Luther argumenterer altså kristologisk mot Henrik VIII's forsvar for transsubstansiasjonslæra. Luther uroar seg òg mellom anna over bibeltolkinga til Henrik VIII. Fordi kongen meiner at sjølv om det stend 'brød' om sakramentet i skrifta, så er det eigentleg tale om det som var brød før transsubstansiasjonen. Dette kallar Luther for å kaste terning med bibelen. Luther viser til at ei slik tolkingsmåte vil til dømes kunne undergrave trua på at Jesus Kristus verkeleg var inkarnasjonen av Guds Son. Det var fundamentalt viktig for Luther å sikre einskapen mellom Gud og menneske i Kristus. Samstundes kritiserar Luther konkomitanslæra i skriftet mot Henrik VIII. Denne læra er uttrykk for unyttig spekulasjon. Det er ikkje rett å seie at Guddomen er i sakramentet på same vis som lekamen er der. Gud er over alt, og ein skal ikkje utfylle Kristi realpresens på grunnlag av teoriar knytt til Kristi vesen. Realpresensen er grunnlagt på Kristi openberra frelsesvilje.

Luther ser på trua på Kristi realpresens som ein parallell til inkarnasjonen. Ikkje berre Kristi ord og Kristi Ande, men òg Kristi lekam og blod har grunnleggjande status for honom. Han meiner gjennomgåande at dei som fornektar realpresensen set spørjeteikn til kjøtets nytte. Dermed fornektar dei ikkje berre Kristi lekams nytte i nattverden, men jamvel at Kristus vart menneske av kjøt og blod.

I møte med Zwingli ser vi at Luther reagerer liknande som i møte med Henrik VIII. Zwingli meiner at det som i bibelen vert sagt om Kristus, til tider kan gjelde berre den menneskelege eller berre den guddommelege naturen i Kristus. Zwingli vil ikkje knyte den menneskelege og guddommelege natur så nært og uskiljeleg som det Luther gjer. Denne 'alleosis' får Luther til å skrive at han ikkje lenger reknar Zwingli som ein kristen, fordi Luther meiner at Zwingli undergrev einskapen i Kristi person, og dermed trua på at Guds son har døydd på krossen. Luther understrekar einskapen i Kristus. Han skriv at ein skal kunne peike på Kristus og seie "dette mennesket er Gud, denne Gud er menneske". Der Gud er må òg mennesket Jesus Kristus vere. Guds inkarnasjon i Jesus Kristus ligg til grunn for den kristne trua. For Luther vert det svært viktig å understreke dette, fordi det er ein føresetnad for forståinga av frelsa som Guds verk aleine. Det er Gud sjølv som har lidd på krossen i solidaritet med menneska. Det er Guds verkelege inkarnasjon som gjer rettferdiggjeringa heilt til Guds verk.

Luthers kritikk av transsubstansiasjonslæra inneber ikkje ei moderering av Kristi realpresens i brød og vin. Det er heller det motsatte som er tilfellet. Luther kritiserer ikkje

transsubstansiasjonslæra ut i frå at ho er for mirakuløs eller fordi at nærveret av Kristus etter substansen var eit overbetont eller for realistisk nærvere. Ordet 'forvandling' kan vere problematisk å bruke om Luthers syn på nattverden, fordi det kan implisere at brødet og vinen ikkje lenger eksisterer som før. Luther legg vekt på at Kristi nærver kjem i stand ved konsekrasjonen, altså ved lesinga av innstiftingsorda. I Luthers kritikk av innhaldet i transsubstansiasjonslæra er ikkje problemet at transsubstansiasjonslæra overdriv Kristi nærvere, men at ho mellom anna underdriv nærveret av brøds substansen.

Luther grunngev realpresensen på ei vektlegging av innstiftingsordas 'est'. Samstundes freistar Luther å vise at Kristi realpresens er mogleg overfor Zwingli, ut i frå at Gud er til stade over alt (ubiquitetslæra) og at Kristi menneskelege natur har del i den guddommelege naturens eigenskapar (*communicatio idiomatum*). Slik vil Luther vise at Kristus på eitt vis er til stade over alt òg før konsekrasjonen. Men denne måten å vere tilstade på er ikkje-gripbar, og er ikkje likt med nærveret 'for oss' kor Kristus bind seg til sitt ord på eit særleg bord. Luther understrekar Guds fridom til å vere tilstade på ulike vis, og nyttar til dømes tradisjonell nominalistisk oppdeling i ulike modus å vere til stade på. Kristi realpresens i nattverden er i det 'diffinitive' modus, medan Kristi nærvere over alt etter sin menneskelege naturens del i guddommelege eigenskapar er i det 'repletive' modus. Kristi realpresens i nattverden kjem i stand ved konsekrasjonen og er ei heilt anna type nærver som er framstilt i mykje meir realistiske ordelag enn Kristi tilstadeveren ved Guds ubiquitet. Ubiquitetslæra er nytta for å vise at Kristi realpresens er mogleg, og ikkje korleis realpresensen er å forstå. Historisk sett har Luther vorte påverka av liknande tankar om Guds ubiquitet, gjennom sin lærar B. Arnoldi av Usingen, som bygde på Ockham og Gabriel Biel.²⁶⁵ Tenkinga om at Kristus er til stade over alt, stend i samanheng med nominalistisk vektlegging av Guds suverenitet over naturlovene. Men Luther grunngev tenkinga om Kristi ubiquitet på si sterke vektlegging av einskapen mellom Kristi menneskelege og guddommelege natur.

Luther og Thomas Aquinas er samde om at Kristi lekam og blod er sant til stade i brød og vin. Thomas har ei metafysisk forståing av ordet 'substans', og er i våre kjelder i mindre grad enn Luther viljug til å nytte eit materialistisk-realistisk språk om nærveret av Kristi lekam og blod. Thomas tek mellom anna avstand frå ei bokstaveleg tolking av den berengarske vedkjenning. Det er ikkje Kristi lekam som vert tygd og brekt, men berre den sakramentale form kor Kristi

²⁶⁵ Lienhard 1980: 172.

lekam er under. Luther på hi sida rosar paven fordi han tvang Berengar til å avleggje ei så realistisk vedkjenning om at Kristi lekam vert tygd og brekt mellom tennene til kommunikantane. Luther tek avstand frå seinare romersk-katolsk formildande tolking av den berengarske vedkjenning. Likevel skriv òg Luther, trass i vektlegginga av den nære samanhengen mellom Kristi historiske lekam og den sakramentale lekam, at Kristi lekam i sakramentet er ein åndeleg lekam, og ikkje som kjøt frå slaktaren.

Vanlegvis vert Luthers alternativ til transsubstansiasjonslæra kalla for konsubstansiasjonslæra. Men omgrepet '*consubstantiatio*' nytta om Kristi nærvere i nattverden skal ha vore ukjent inntil etter Luthers levetid kring 1560.²⁶⁶ Dersom ein med omgrepet meiner sameksisterande substansar kan ein seie at innhaldet i omgrepet var kjent frå og med kyrkjefedrene. Meiningsinnhaldet i omgrepet er altså eldre enn omgrepet sjølv. Tenkinga om konsubstansialitet har slektskap med læra om Kristi to naturar.²⁶⁷ Etter påverknad frå nyplatonsk formfilosofi vart det mogleg å tenkje seg den sakramentale røyndomen som konsubstansial.²⁶⁸ Det vil seie at to substansar kunne sameksistere. I Peter Lombardens sentensar vert det utan negativ kritikk referert til synet på at brød og vin vert verande substansielt i sakramentet etter konsekrasjonen.²⁶⁹ Sjølv etter det 4. Laterankonsilet, kor transsubstansiasjonslæra var nytta, vart framleis andre forklaringar rekna som moglege. Ikkje før Tridentinerkonsilet vart konsubstansiasjonsforståinga ettertrykkeleg fordømt. Medan til dømes Thomas Aquinas og Bonaventura rekna konsubstansiasjonsforståinga som i strid med openberringa, meinte Duns Scotus og William av Ockham at denne forståinga ikkje streid mot korkje fornuft eller openberring, men måtte avvisast på grunn av den kyrkjelege læreautoritetens vedtak aleine.²⁷⁰ Dette meinte òg Peter d'Ailly som Luther viser til i *De captivitate*.

Det er usemje mellom lutherkjennarane om konsubstansiasjonslæra er eit passende omgrep for Luthers syn på tilhøvet mellom brød/vin og lekam/blod i nattverden. Særleg fordi det er ulike tolkingar av innhaldet i omgrepet. Nokon meiner at det ligg meir i omgrepet enn at to substansar sameksisterar.²⁷¹

²⁶⁶ LThK: 6, 323.

²⁶⁷ LThK: 6, 323.

²⁶⁸ LMA: 5, 1408-1409.

²⁶⁹ "Petrus Lombardus Sent. IV d. 11 c. 2 erwähnt ohne negative Zensur, manche seien der Ansicht, dass im Sakrament die Substanzen von Brot und Wein verbleiben." (LMA: 5, 1408-1409).

²⁷⁰ LThK: 6, 323.

²⁷¹ Hilgenfeld 1971: 467ff.

Luther nytta aldri omgrepet 'konsubstansiasjon' om nattverden i skriftene som ein har etter honom. Dette er lett å fastslå ved søk i nettutgåva av WA. Litteratur stadfestar òg at Luther aldri nytta omgrepet om nattverden.²⁷² Sjølv omgrepet skal ha vorte nytta fyrste gong *mot* dei lutherske teologane, frå reformert side, om det lutherske synet på tilhøvet mellom brødet/vinen og Kristi lekam/blod.²⁷³ Å vite at Luther ikkje nytta omgrepet om sitt eget nattverdssyn bør vere nok til å vise atterhald med å bruke ordet som om Luther hadde konstruert ei lære om dette etter thomistisk mønster. Sidan omgrepet ikkje er nytta av Luther sjølv, og sidan det finnes ulike tolkingar av det, bør ein vise atterhald med å nytte dette ordet som kan tilsløre meir enn det forklarar Luthers syn på nattverden. Luther nyttar sjølv omgrepet sakramental sameining (*unio sacramentalis*), og legg vekt på å ikkje fastdefinere nattverdssakramentet, fordi det etter sin natur er eit mysterium. Generelt må vi kunne seie at nokre av dei vanlege framstillingane av Luthers teologi gjev eit lite adekvat bilete av nattverdsynet hans.²⁷⁴

Det er ein logisk samanheng mellom Luthers kamp for realpresensen og hans kritikk av transsubstansiasjonslæra. Men kampen for realpresensen er mykje viktigare enn kritikken mot transsubstansiasjonslæra. Luther skriv at han heller vil drikke reint blod med paven, enn rein vin med Zwingli. Både fornekinga av realpresensen og læra om transsubstansiasjon er etter Luthers meining ulydnad mot Kristi einfelte ord, og ei freisting på å rasjonalisere

²⁷² OER: 1, 418.

²⁷³ Hilgenfeld 1971: 467ff.

²⁷⁴ Den finske bibelforskinga, til dømes representert ved Tuomo Mannermaa, har gitt nye innsikter til ei betra forståing av Luthers teologi. I møte med den finsk-ortodokse kyrkjas lære om *theosis* oppdaga dei eit lite vektlagt aspekt ved Luthers tenking. Det nye finske perspektivet framhevar Luthers fokus på at Kristus er realpresent i den truande gjennom trua. Kristi realpresens i dei truandes hjarte har vorte neglisjert innanfor størsteparten av lutherforskinga. R. Saarinen har i sitt skrift '*Gottes wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*' påvist at ontologien til den tyske filosofen Hermann Lotze (1817-1881) har hatt avgjerande innflytnad på framstillinga av desse tankane til Luther. Lotze byggjer sin ontologi på at det ikkje er nokon veran som er verande i seg sjølv, men at all veran er å stå i relasjon til noko anna. Vekta vert difor lagt på korleis ein ting verkar på ein annan ting. (*Wirkungsdenken*). Epistemologisk sett har mennesket ingen tilgang til ting i seg sjølv, berre effekten tinga påfører andre ting. Saarinen meiner i motsetnad til dette at Luther, trass i sin påverking frå nominalismen, følgjer klassisk epistemologi i teologien. I religionen fokuserer Lotze på effekten Guds vilje har på sjela. Det er altså Guds vilje som er til stade i mennesket. Kristi presens er eit viljes- og verknadsfelleskap mellom Gud og menneske. Til dømes den viktige teologen Albrecht Ritschl (1822-1889) let seg påverke av Lotzes tankar. I følgje honom er teologiens objekt ikkje ting i seg sjølv, men effektane av Guds handling i verda. Saarinen meiner at denne tenkemåten har prega lutherforskingas fortolking av Luthers tankar om 'Kristus i oss' til at Gud påverkar menneskas vilje. (Braaten and Jenson 1998: 4-9). Dette perspektivet er interessant i samanheng med tolkinga av Luthers syn på Kristi realpresens i nattverden. Òg her har lutherforskinga truleg underdrive den store vekt Luther la på Kristi ontologiske nærver i både teologiske skrifter og den ærefrykt for den nærverande Kristus som kom til uttrykk i hans fromleiksliv. Det pedagogisk-instrumentelle perspektivet har òg stått sterkt i mange framstillingar av Luthers nattverdssyn.

sakramentets mysteriøse natur. For Luther er det mest forkastelege viset å argumentere for transsubstansiasjonslæra på, å fornekte brøds substansens eksistens for at ikkje skaparen skal sameinast med sin uverdige skapning. Dette undergrev trua på Guds inkarnasjon i Kristus, meiner Luther. Dette kristologiske tyngdepunktet nyttar Luther både overfor Zwinglis forneking av realpresensen og transsubstansiasjonslæra. Mot dette argumenterer Luther med den nære einskapen mellom Gud og menneske i Kristus, og Kristus som suveren herskar som i fridom kan vere til stade på ulike vis ettersom han sit herleggjort ved høgre handa åt Faderen. Denne frie og mektige Kristus har samstundes i kjærleik bunde seg til nattverdens innstiftingsord til frelse for menneska. Luthers tenking om realpresensen og inkarnasjonen heng i saman med hans krossteologi. Det er Guds vesen å openberre seg løynleg i det små, som i mennesket som lid på krossen, og som i brød og vin. Det er i svakleik at den allmechtige Gud verkar, til indignasjon for fornufta og den sjølv gode menneskeætta.

Luther vedkjenner seg til paradokset om at det konsekreerte brødet verkeleg er Kristi lekam og brød på same tid. Dette på grunnlag av lydnamen til Kristi skaparkraftige innstiftingsord. Dette er mogleg på grunn av den herleggjorte Kristus' underfulle handlingsfridom, og Hans miskunnsame frelsesvilje som nyttar lågmælte skapte middel i sitt frelsesverk. Luthers tru på Kristi nærvere i nattverden fekk eit sterkt uttrykk i den praktiske nattverdsfromleiken hans. Luthers forståing av Kristi nærver var i den grad realistisk at han viste stor ærefrykt for sakramentet med adorasjon, oppslikking av sølt altarin og ekskommunisering av prest som blanda konsekreert brød med ikkje-konsekreert brød. Nattverds sakramentet var fundamentalt for Luther, og på grunnlag av 1. Kor 11, 25²⁷⁵ kunne han kalle sakramentet for 'Det nye testamente'.

²⁷⁵ "Like eins tok han og kalken etter kveldverden og sa: **Denne kalken er den nye pakt i mitt blod.** So ofte som de drikk av han, so gjer dette til minna um meg!" (1. Kor 11, 25) [Mi utheving].

8 Bibliografi

8.1 Forkortingar

DH	Kompendium der Glaubensbekenntnisse
EMA	Encyclopedia of the Middle Ages
EncPh	Encyclopedia of Philosophy
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LW	Luthers Works
ML.Stud	Martin Luther Studienausgabe
ML.Ver	Martin Luther Verker i utvalg
NCE	New Catholic Encyclopedia
OER	Oxford Encyclopedia of the Reformation
Summa	Summa Theologiæ (Thomas Aquinas)
TRE	Theologische Realenzyclopädie
WA	Weimarer Ausgabe (Martin Luther)
WA.B	Weimarer Ausgabe Briefwechsel (Martin Luther)
W	1. Walchschen Ausgabe (Martin Luther o.a.)
W ²	2. Walchschen Ausgabe (Martin Luther o.a.)
ZwingHa	Zwingli-Hauptschriften

8.2 Primærlitteratur

8.2.1 Lutherutgåver

- [W] Luther, Martin o.a. (1746): *D. Martin Luthers sowol in Deutscher als Lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte sämtliche Schriften*. b. 19. Johann Georg Walch (utg.). Halle im Magdeburgischen: Gebauer.
- [WA.B] Luther, Martin (1947-1948): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. b. 10, 11. Weimar.
- [WA] Luther, Martin (1966-1968): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. b. 2, 6, 10 II, 11, 39, 54. Weimar.
- [LW] Luther, Martin (1975): *Luthers Works*. b. 36 II. Helmut Lehmann (hovudred.). Philadelphia: Fortress Press.
- [ML.Ver] Luther, Martin (1979): *Martin Luther Verker i utvalg*. b. 2. Ved Inge Lønning og Tarald Rasmussen. Oslo: Gyldendal.
- [ML.Stud] Luther, Martin (1982-1986): *Martin Luther Studienausgabe*. b. 2, 4. Hans-Ulrich Delius (utg.). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- [W²] Luther, Martin (1986): *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*. b. 20. Johann Georg Walch (utg.). [2. opplag] Gross Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms. [Inneheldt òg skrifter frå andre enn Luther, t.d. Zwingli]

8.2.2 Andre verk

Bibelen (1938). Bibelselskapet.

- [Summa] Thomas Aquinas (1965): *St Thomas Aquinas Summa theologiæ. Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries*. b. 56, 58, 59. Omsett av dominikanarar i samarbeid med London: Eyre & Spottiswoode, og New York: McGraw-Hill Book Company.
- [ZwingHa] Zwingli, Ulrich (1963): *Zwingli-Hauptschriften. Zwingli, der Theologe*. b. 10. Omsett og kommentert av Dr. theol. Fritz Blanke. Zürich: Zwingli-Verlag.
- [W²] [Sjå: W² 'Luther, Martin (1986)' under kapittel 8.2.1 Lutherutgåver.]

8.3 Sekundärlitteratur

Aland, Kurt (1970): *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Dritte, neuarbeitete und erweiterte Auflage.

Witten: Luther-Verlag.

Braaten, Carl E. and Jenson, Robert W. (red.) (1998): *Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Brecht, Martin (1986): *Martin Luther. Zweiter Band: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*. Stuttgart: Calwer Verlag.

Cleve, Fredric (1968): *Luthers nattverdslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattverd och sakrament*. Åbo: Åbo Akademi.

Diestelmann, Jürgen (1996): *Actio Sacramentalis. Die verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel*.

Gross Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms.

Damerau, Rudolf [1964]: *Die Abendmahlslehre des Nominalismus insbesondere die des Gabriel Biel*. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag.

Encyclopedia of the Middle Ages. (2000). A. Vauchez m.fl. (red.).

Cambridge: James Clark & Co.

Encyclopedia of Philosophy. (1967). P. Edwards (hovudred.).

New York: The Macmillan Company & The Free Press.

Gäbler, Ulrick (1987): *Huldrych Zwingli. His life and Work*. Translated by Ruth C. L.

Gritsch. Edinburgh: T. & T. Clark.

Grane, Leif (1969): "Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica". I: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80. ss. 1-13.

- Grane, Leif (1973): "Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin" I: *Festschrift für Ernst Fuchs*. G. Ebeling m.fl. (red.). Tübingen: J.C.B. Mohr. ss. 133-146.
- Grane, Leif (1999): *Kirken i den europæiske middelalder Fra ca. 750-1500*. København: Gads Forlag.
- Hardt, Tom G. A. (1971): *Venerabilis & adorabilis eucharistia. En studie i den lutherska nattverdsläran under 1500-talet*. Uppsala: Ljungbergs Boktryckeri Klippan.
- Hilgenfeld, Hartmut (1971): *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*. (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie. Prof. Dr. Eberhard Jüngel m.fl. (utg.), b. 29). Zürich: Theologischer Verlag.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (1998). J. Ritter og K. Gründer (utg.). Basel: Schwabe & Co.
- Janz, Denis R. (1989): *Luther on Thomas Aquinas. The angelic doctor in the thought of the reformer*. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, b. 140, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Peter Manns (utg.)). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Jones, Paul H. (1994): *Christs Eucharistic Presence. A History of the Doctrine*. (American University Studies, Series VII Theology and Religion, b. 157). New York: Peter Lang Publishing.
- Jungmann, Joseph A. (1962): *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen messe*. Wien: Herder.
- Kawerau, Gustav (1912): "Der Streit über die Reliquiae Sacramenti in Eisleben 1543". I: *Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXIII*. ss. 286-308.

- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (1991).
Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünemann. Denzinger, H. (red.). Breisgau: Herder.
- Krodel, Gottfried G. (1962): "Luther, Erasmus and Henry VIII" I: *Archiv für Reformationsgeschichte* 53, ss. 60-78.
- Leithart, Peter J. (1991): "Whats wrong with transubstantiation? An evaluation of theological models". I: *Westminster Theological Journal* 53. ss. 295-324.
- Lexikon des Mittelalters*. (1977-1980). G. Avella-Widhalm m.fl. (red.).
München: Artemis Verlag.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. (1993-2001). Walter Kasper (utg.). Freiburg: Herder.
- Lienhard, Marc (1980): *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*. Berlin: Evangelischen Verlagsanstalt.
- Lohse, Bernhard (1983): *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*.
Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Lynch, Joseph H. (1992): *The Medieval Church: A brief history*. London: Longman.
- McCue, James F. (1968): "The doctrine of transubstantiation from Berengar through Trent: The point at issue". I: *Harvard Theological Review* 61. ss. 385-430.
- McGrath, Alister E. (2003): *Reformation thought. An introduction*.
Malden: Blackwell Publishing.
- Megivern, James J. (1963): *Concomitance and communion. A study in eucharistic doctrine and practice*. (Studia Friburgensia, New series 33, Prof. H. O. Lüthi, O. P. of the Faculty of Theology). Fribourg: The University Press.
- New Catholic Encyclopedia* (2003). B. L. Marthaler (red.). Detroit: Gale.

Oberman, Heiko A. (1967): *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

The Oxford Encyclopedia of the Reformation (1996). Hillerbrand (hovudred.).
New York: Oxford University Press.

Peters, Albrecht (1960): *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Band V, Wilhelm Maurer m.fl. (utg.)). Berlin: Lutherisches Verlagshaus.

Stephens, W. P. (1992): *Zwingli. An Introduction to his Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Stinson, Charles H. (1972): "*Substantia corporis*" *A study of philosophical semantics and terminology in latin christian dogma with special reference to the eucharist: from Tertullians time to the berengarian controversy*. [Columbia University, ph. d., 1971, Religion. Facsimile]. Ann Arbor: University Microfilms International.

Theologische Realenzyklopädie (1977-2006). Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter.

Vajta, Vilmos (1952): *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*.
Lund: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

Wandel, Lee Palmer (2006): *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Wisløff, Carl Fr. (1957): *Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi*.
Oslo: Lutherstiftelsens forlag.